Stephen Batchelor

DESPUÉS DEL BUDISMO

Repensar el dharma para un mundo secular

Kairós

Stephen Batchelor

Después del budismo

Repensar el dharma para un mundo secular

Traducción del inglés de
Fernando Mora

editorial Kairós

Título original: AFTER BUDDHISM. Rethinking the Darma for a Secular Age

© 2015 Stephen Batchelor
Originally published by Yale University Press All rights reserved

© 2017 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España **www.editorialkairos.com**

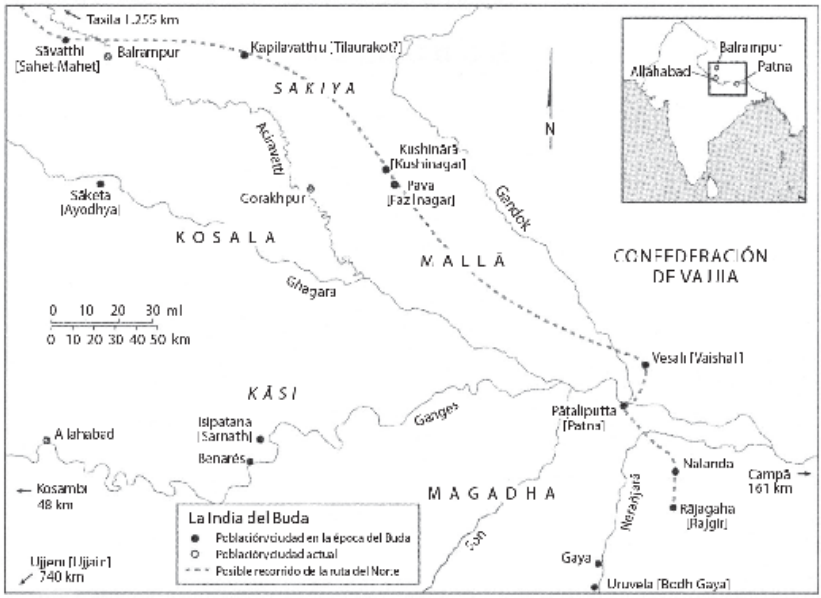
© de la traducción del inglés al castellano: Fernando Mora

Revisión: Alicia Conde
Composición: Pablo Barrio

Primera edición en papel: Octubre 2017
Primera edición digital: Marzo 2019

ISBN papel: 978-84-9988-574-2
ISBN epub: 978-84-9988-694-7
ISBN kindle: 978-84-9988-695-4

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, **www.cedro.org**) si necesita algún fragmento de esta obra.


Taxila 1.255 km
Sāvatthī [Sahet-Mahet]
Balrampur
Kapilavatthu [Tilaurakot?]
SAKIYA
Acīravatī
Kushinārā [Kushinagar]
Pava [Fazilnagar]
Gandak
Sāketa [Ayodhya]
Gorakhpur
KOSALA
MALLĀ
CONFEDERACIÓN DE VAJIIA
Ghagara
0 10 20 30 ml
0 10 20 30 40 50 km
Vesali [Vaishali]
KĀSI
Ganges
Pāṭaliputta [Patna]
Allahabad
Isipatana [Sarnath]
Benarés
Nalanda
Campā 161 km
Kosambi 48 km
MAGADHA
Nerañjarā
Rājagaha [Rajgir]
La India del Buda
Población/ciudad en la época del Buda
Población/ciudad actual
Posible recorrido de la ruta del Norte
Son
Gaya
Ujjeni [Ujjain] 740 km
Uruvela [Bodh Gaya]
Balrampur
Allahabad
Patna
N

Para Don Cuppitt

«El dharma es claramente visible, inmediato, sugerente, inspirador, para ser personalmente sentido por el sabio.»

GOTAMA, EL BUDA (*c.* 480-*c.* 400 a.C.)

«El dharma del buda no tiene pautas específicas. Simplemente actúa de forma habitual, sin pretender hacer nada en particular. Defeca, orina, vístete, cómete el arroz, y si te sientes fatigado, descansa.»

LINJI YIXUAN (?-866 d.C.)

Sumario

Prefacio

1. Después del budismo
2. Mahānāma el converso
3. La cuádruple tarea
4. El rey Pasenadi
5. Soltar la verdad
6. Sunakkhatta el traidor
7. Experiencia
8. El médico Jīvaka
9. Lo sublime cotidiano
10. Ānanda el asistente
11. Una cultura del despertar

Epílogo

Discursos seleccionados del Canon pali
Notas
Bibliografía

Prefacio

Este libro es un intento de sintetizar una comprensión del budismo en la que llevo trabajando desde mi primer libro, *Solo con los demás*, aparecido, en inglés, en el año 1983. En el intervalo de treinta años he publicado otros escritos que, si bien se han ramificado en diferentes direcciones, siempre han mantenido, al menos a ojos de su autor, un enfoque constante en una sola cuestión: ¿Qué supone practicar el dharma del Buda en el contexto de la modernidad? Mi más reciente publicación, el ensayo titulado *Un budismo secular* (2012), puede ser considerado como un bosquejo preparatorio de lo que trato de elaborar en el presente libro.

Me hallo en deuda con Geshe Tamdrin Rabten por haberme entrenado en la lógica, la epistemología y la filosofía del budismo tibetano, las cuales han aportado los fundamentos intelectuales de todo lo que he hecho desde entonces; con Satya Narayan Goenka por haberme introducido en la práctica del vipassana y el budismo temprano del Canon pali; con Kusan Sunim por instruirme en la práctica del Sŏn (Zen) coreano, el cual, junto con la consciencia atenta, sigue aportando la base de mi práctica meditativa. Si bien todas estas tradiciones budistas han desempeñado un importante papel en mi comprensión y práctica del dharma, quizá algunos lectores consideren que mis interpretaciones de ciertas doctrinas budistas rezuman poca ortodoxia.

Mi principal autoridad para entender lo que el Buda enseñó son los discursos del Canon pali. Mi incapacidad para leer chino es la única razón por la que no he consultado un cuerpo comparable de textos conservados en la literatura de los Āgamas. Los antiguos registros de la tradición budista Sŏn, compuestos durante la dinastía Tang, en China, también son una fuente importante para mi trabajo. En lo que respecta a la tradición india posterior, me he inspirado en los escritos de Nāgārjuna y Śāntideva.

Mi interpretación del budismo se ha visto influenciada por los filósofos Martin Heidegger y Richard Rorty, así como por los teólogos cristianos Paul Tillich y Don Cupitt. En el campo de los

estudios budistas, estoy en deuda de gratitud con el trabajo de Richard Gombrich, K.R. Norman, Johannes Bronkhorst y Gregory Schopen. También me han sido de gran ayuda en mi comprensión del Canon pali las traducciones de Bhikkhu Bodhi, Eugene Watson Burlingame, I.B. Horner, John D. Ireland, Bhikkhu Ñāṇamoli, Caroline Rhys Davids y Maurice Walshe, así como las interpretaciones de Ñāṇavira Thera de algunas de sus ideas clave.

He asumido, a lo largo del libro, la validez de las dataciones del Buda ofrecidas por Heinz Bechert y Richard Gombrich como *c*. 480-*c*. 400 a.C. Al aproximar las fechas ochenta años a nuestra época, en contraste con lo aceptado por la tradición budista, Gotama pasa a ser contemporáneo de Sócrates y no de Pitágoras, lo que lo torna más cercano a la autoconsciencia histórica de Occidente. Asimismo, he basado la narrativa central de la vida de Gotama en el relato del Vinaya de la escuela Mūlasarvāstivāda tal como se conserva en tibetano y fue traducido, en 1884, por W. Woodville Rockhill. Mi anterior libro *Confesiones de un ateo budista* (2010) reconstruye la historia de la vida del Buda basándose exclusivamente en fuentes pali. Aunque la versión presentada por Rockhill difiere en algunos detalles, la historia es esencialmente la misma. Dado que estas dos tradiciones textuales se conservaron en los extremos opuestos del subcontinente indio, y puesto que sus preservadores no mantuvieron contacto entre sí durante siglos, ambos textos se basan presumiblemente en una versión anterior que existió, probablemente, hasta la época del emperador Aśoka 304-232 a.C., quien nació solo un siglo después de la muerte del Buda.

Como regla general, transcribo los nombres propios y los términos técnicos budistas en su grafía pali, a menos que su procedencia sea claramente china, coreana o tibetana. Puesto que ciertos términos bien conocidos como «dharma», «karma» y «nirvana» ya forman parte de muchos idiomas occidentales, los he dejado en su grafía sánscrita. He traducido los términos *bhikkhu* y *bhikkhuni* como «mendicante» (en lugar de «monje» y «monja»), a menos que el contexto requiera la especificidad del género, en cuyo caso los dejo en pali. Por su parte, he traducido *upāsaka* y *upāsika* como «adepto» (para sustituir a «laico» y «laica») y *bhagavant* como «Maestro» (en lugar de «Bendito»). Sigo a H.W. Schumann en la transcripción del nombre del clan del Buda como «Sakiya» (en lugar de «Sakya» o «Shakya»). He dejado sin traducir el difícil término *tathāgata* (que es, en la mayoría de casos, más o menos sinónimo de «Buda»), aportando la interpretación correspondiente en la sección 9 del capítulo 5. El discurso que la tradición ha titulado *El giro de*

la rueda del dharma (*Pdhammacakkapavattana Sutta)* lo he vertido como *Las cuatro tareas*, proporcionando, en el apéndice titulado «Discursos seleccionados del Canon pali», una traducción de este y otros textos pali que cito con frecuencia.

Quisiera agradecer la colaboración de los siguientes lectores, cuyos comentarios en el manuscrito han contribuido a la edición final de esta obra: Darius Cuplinskas, Ann Gleig, Winton Higgins, Bernd Kaponig, Antonia Macaro, Ken McLeod, Stephen Schettini, John Teasdale, Gay Watson, Anne Wiltshire y Dale Wright. Los diálogos mantenidos a lo largo de los años con mis colegas John Peacock y Marc Akincano Weber han sido de gran ayuda para aclarar mi comprensión del budismo temprano. Estoy muy agradecido por el apoyo de mi agente, Anne Edelstein, así como el de mi editora, Jennifer Banks, la correctora de estilo Mary Pasti, y el personal de Yale University Press. Y, como siempre, estoy en deuda con la tolerancia y el estímulo incondicional de Martine, mi esposa. Huelga añadir que cualquier error es responsabilidad mía.

1.
Después del budismo

«Así, Bāhiya, es como debes entrenarte: “En lo visto, hay solo lo visto; en lo escuchado, solo lo escuchado; en lo sentido, solo lo sentido; y, en aquello de lo que soy consciente, solo aquello de lo que soy consciente”. Así es como debes entrenarte.»

UDĀNA

(1)

Una conocida historia recoge que, en cierta ocasión, Gotama –el Buda– se encontraba en la arboleda de Jeta, su principal centro cercano a la ciudad de Sāvatthi y capital del reino de Kosala. En las proximidades, vivían muchos sacerdotes, errantes y ascetas a los que se describe como personas «de diversas creencias y opiniones, que propugnaban y fomentaban sus diferentes puntos de vista». El texto enumera los tipos de opiniones que enseñaban:

El mundo es eterno.
El mundo no es eterno.
El mundo es finito.
El mundo no es finito.
El cuerpo y el alma son idénticos.
El cuerpo y el alma son diferentes.
El *tathāgata* existe después de la muerte.
El *tathāgata* no existe después de la muerte.
El *tathāgata* existe y no existe después de la muerte.
El *tathāgata* ni existe ni no existe después de la muerte.

Y tomaban muy en serio estas opiniones. «¡Solo esto es cierto –insistían– y todas las opiniones contrarias son falsas!». Como resultado, se enzarzaban en discusiones interminables, atacándose unos a otros con sus dardos verbales y diciendo: «¡El dharma es *así*! ¡El dharma no es *así*!».[1]

El Buda señaló que esas personas estaban ciegas. «Desconocen lo que es beneficioso y lo que es dañino –explicaba–. No entienden lo que es y lo que no es el dharma.»[2] Y sin mostrar un interés en absoluto en sus proposiciones, ni preocuparse de si sus opiniones eran verdaderas o falsas, no trataba de afirmarlas ni de rechazarlas. «Un partidario del dharma –observó en cierta ocasión– no discute con nadie en el mundo.»[3] Cada vez que se efectuaba una declaración metafísica de esa índole, Gotama no reaccionaba a ella implicándose y tomando partido, sino que permanecía atento a la complejidad de la situación total sin decantarse por una postura en detrimento de otra.

Gotama relata una parábola a modo de comentario sobre los sacerdotes y ascetas que disputaban entre sí, en la que nos habla de un rey, en Sāvatthi, quien ordenó a sus siervos que reuniesen a todas las personas ciegas de nacimiento que había en la ciudad. Mandó luego que trajeran ante ellos a un elefante y que condujesen a cada persona ciega hasta el animal para que tocasen una parte diferente del cuerpo de este. Algunos frotaron las orejas, otros acariciaron el tronco, otros pusieron los brazos alrededor de una pierna, otros acariciaron un costado y otros estiraron la cola. Entonces les preguntó: «¿Qué es un elefante?». Algunos de ellos respondieron que un elefante era «como un depósito», otros dijeron que era «una columna» y otros respondieron que «se parecía a una escoba». Entonces se pusieron a discutir entre ellos –«¡Un elefante es así! ¡Un elefante no es así!»–, hasta que estalló una pelea, emprendiéndola a golpes unos con otros.[4]

La moraleja de esta historia es que el dharma no puede reducirse a un conjunto de declaraciones sobre la verdad que inevitablemente entrarán en conflicto con otras afirmaciones del mismo tipo. Solo abandonando tales opiniones podemos llegar a entender de qué modo la práctica del dharma nada tiene que ver con estar en lo «correcto» o lo «incorrecto».

Merece la pena destacar que de los diez puntos de vista mencionados los últimos seis están relacionados con la posibilidad (o no) de la vida después de la muerte, lo que sugiere que el tema era objeto de intensos debates. Aunque el Buda pudo presentar sus ideas en el contexto de la creencia en múltiples existencias, el siguiente pasaje, ampliamente citado, sugiere que tan solo lo hizo por razones culturales y pragmáticas. «Aquello que los sabios (*paṇḍitā*) del mundo están de acuerdo en que no existe –dijo–, yo también mantengo que no existe. Y aquello que los sabios del mundo están de acuerdo en que existe, yo también digo que existe.»[5]

En cuestiones de este tipo, Gotama se limita a aceptar el consenso general. Sostener la opinión de que la mente es diferente del cuerpo o de que renacerá en otro cuerpo después de la muerte lo habría equiparado a los errantes y ascetas de los que dijo que estaban ciegos.

A diferencia de quienes basan su comportamiento en declaraciones metafísicas acerca de la verdad, el practicante del dharma, tal como Gotama lo entiende, tiene en cuenta la totalidad de cada situación y responde de acuerdo con los principios, la perspectiva y los valores del dharma. Dado que cada situación de la vida es única, es imposible predecir de antemano exactamente cómo han de responder las personas. En lugar de preguntar «¿Cuál es la cosa "correcta" o "incorrecta" que puedo hacer?», el practicante pregunta: «¿Cuál es la cosa más sabia y compasiva que puedo hacer?». Muchos siglos después del Buda, le preguntaron a Yunmen (c. 860-949), patriarca chino del Chan:

–¿Cuáles son las enseñanzas de toda una vida?

–Una respuesta apropiada –respondió él.[6]

Para Yunmen, lo importante no es si nuestras palabras y acciones están de acuerdo con una verdad abstracta, sino si son una respuesta adecuada a la situación en curso.

El dharma es la totalidad del elefante y es comparable a un organismo vivo complejo, cada parte del cual desempeña una función a la hora de animar a la criatura misteriosa que respira, come, camina y duerme. La práctica del dharma revela los límites del pensamiento y del lenguaje humanos cuando nos enfrentamos al rompecabezas de estar en el mundo. Todos los individuos, con independencia de que seamos devotos religiosos o abiertamente seculares, compartimos este sentido de desconocimiento, asombro y perplejidad. Este es el punto a partir del cual todos empezamos.

(2)

Cuando solo era un impresionable joven de diecinueve años, me incorporé a un intacto mundo budista medieval que había mantenido muy poco contacto con la modernidad. Mis maestros tibetanos se habían visto exiliados de su tierra natal durante trece años y estaban seguros de que no pasaría mucho tiempo antes de que pudieran regresar. Pronto me encontré involucrado en mucho más que el estudio de las doctrinas y prácticas del budismo. Me sumergí en una refinada cultura del despertar, encarnada por mujeres y hombres que habían crecido y recibido su educación en

un mundo completamente diferente al que yo conocía. Mis años de formación, que de otro modo hubieran sido invertidos en una universidad en Gran Bretaña, conllevaron el conocimiento íntimo y la familiarización con la forma en que esas personas pensaban, hablaban y actuaban. No los juzgaba con el desapego de un observador externo, sino que me veía a mí mismo como parte de su mundo, como si fuese un nativo.

La inmersión total en una cultura budista viva me permitió familiarizarme directamente con una compleja cosmovisión elaborada y articulada a lo largo de muchos siglos. Esa familiaridad me proporcionó el marco, los conceptos y la terminología imprescindibles para reinterpretar el dharma, y creo, en ese sentido, que los argumentos presentados en este libro permanecen completamente fieles a la lógica del dharma. Lo que pretendo es aprovechar dicha lógica para acercar el dharma a las necesidades y preocupaciones de las personas que viven en nuestra época moderna. Al proponer una explicación coherente y consistente del pensamiento y la práctica budista, mi objetivo es producir lo que en el cristianismo se denominaría una *teología sistemática*. Soy consciente de que muchas de las cosas que digo pueden resultar heréticas para muchos budistas. Y puedo comprenderlos, porque hay una parte de mí que también experimenta un temblor de inquietud cuando leo lo que he escrito.

A lo largo de mis cuarenta años de participación en el dharma, he invertido mucho tiempo ponderando y reflexionando en conceptos budistas para tratar de formular una comprensión del dharma que sea coherente tanto con la enseñanza central del budismo como con la cosmovisión de la modernidad. A lo largo de estos años, el dharma ha ido abandonando lentamente el gueto de las «religiones orientales» y penetrando en la corriente principal de la cultura contemporánea. Las imágenes, conceptos y términos budistas aparecen ahora en los escenarios más inverosímiles: tatuajes y películas de Hollywood, obras literarias y campañas publicitarias. La práctica de la atención plena [*mindfulness*], adoptada ampliamente en la actualidad en el ámbito del cuidado de la salud, los negocios, la educación y otros campos, ha pasado de tener un interés minoritario entre los estudiantes del dharma a convertirse en un movimiento global que atrae a individuos de todas las esferas sociales, la mayor parte de los cuales tienen muy poco interés en las enseñanzas tradicionales o las instituciones del budismo. Así pues, lo que aspiro a conseguir con este libro es proporcionar un marco filosófico, ético, histórico y cultural para la

atención plena, y otras prácticas de este tipo, arraigadas en las fuentes canónicas originarias, aunque articulándolas aquí de nuevo.

No pretendo que mi reconsideración del dharma no se vea profundamente influenciada por la cultura en la que me he criado. Como occidental moderno, no puedo sino considerar que el budismo es un fenómeno históricamente contingente que se ha adaptado de continuo a diferentes circunstancias. Como producto de una cultura cristiana, me siento atraído por la recuperación de un Buda completamente humano, cuya vida y hechos nos digan tanto sobre el dharma como el registro escrito de lo que expuso. Y, dado que me identifico con los movimientos protestantes en el seno del cristianismo, soy escéptico hacia el carisma y la autoridad de los sacerdotes y trato de relacionarme directamente con el dharma a través de mi propio estudio de los textos originales. También soy consciente, como europeo, de mi deuda con los pensadores de la antigua Grecia, para quienes la filosofía era una práctica que perseguía la curación y el cuidado del alma.

(3)

Desde los diecinueve años de edad hasta los veintisiete, me entrené con los lamas de la escuela Geluk del budismo tibetano, los cuales me enseñaron que la verdad última es la vacuidad de algo que nunca ha estado ahí desde el principio, y he tratado, desde entonces, de permanecer fiel a esta idea. Ellos me dijeron que el objetivo de la filosofía budista consiste en alcanzar el conocimiento de dicha vacuidad a través de la inferencia y el análisis racional, mientras que el objetivo de la meditación consiste en centrarse en dicha comprensión hasta lograr una percepción inmediata y no conceptual de la misma. Este procedimiento de análisis y meditación me fue presentado como el único modo de alcanzar la iluminación acerca de la verdadera naturaleza de la realidad y, por tanto, también la liberación de la ignorancia, que es la causa raíz de todo sufrimiento.

La comprensión de la vacuidad se inicia con la investigación de lo que significa ser un yo. Cuando tratamos de localizar la esencia de la persona –ya sea la nuestra o la de otros seres–, la búsqueda no tiene final. No es que no haya nadie, puesto que persiste el misterioso sentido de alguien singularmente vivo, pero resulta imposible llegar a un núcleo irreductible del que podamos decir: «¡Ahí estás! ¡Te he encontrado!». Es en este sentido que decimos que el yo o la persona están «vacíos».

Entender la vacuidad de la persona significa darse cuenta de que este núcleo aparentemente irreducible nunca ha estado ahí desde el principio. Los lamas tibetanos utilizan la expresión técnica *rang bzhin gyis grub pa*, traducida por lo general como «existencia inherente» o «realidad intrínseca», para describir aquello que se niega. La frase, que significa literalmente «existir en virtud de su propio rostro», implica que, sin importar dónde o con qué miremos inquisitivamente, no encontraremos nada en este mundo que exista en sí mismo por su propia naturaleza intrínseca, por derecho propio y con independencia del resto. ¿Por qué motivo? Porque cada cosa singular en este extraño mundo nuestro, desde un elefante hasta la más pequeña partícula subatómica, está supeditada a causas próximas y distantes, a diferentes partes a las que no puede ser reducida y a palabras y conceptos que la tornan inteligible a una determinada cultura humana.

Según la enseñanza Geluk, la vacuidad de existencia inherente es una simple negación (*med 'gag*), en contraposición a una negación afirmativa (*ma yin 'gag*). Esto significa que la ausencia abierta por la vacuidad no revela –y, por tanto, no postula– una realidad trascendente (como Dios o la Consciencia Pura) que antes se hallase oscurecida por nuestra confusión egoísta, sino que simplemente elimina una ficción que nunca ha existido. Aunque los seres humanos parecemos estar instintivamente programados (sin duda por razones evolutivas) para vernos a nosotros mismos y ver a las personas que nos agradan u odiamos como si fuesen reales de manera autosuficiente, tal existencia inherente resulta ser una quimera.

Acabo de resumir la comprensión estándar de la vacuidad tal como la enseñaría hoy en día una figura como el Dalai Lama del Tíbet. En lugar de utilizar el término «vacuidad», otros maestros budistas prefieren hablar de «no-yo» (*anatta*), que viene a ser lo mismo. Las apariencias –nos dirán– son engañosas y, a menos que disipemos la ficción del «yo» o de la «existencia inherente», nunca contemplaremos la verdadera naturaleza de las cosas.

Sin embargo, cuando consultamos los discursos budistas más antiguos, recogidos en el Canon pali y los Āgamas chinos, constatamos que Gotama no habla de la vacuidad de esta manera en absoluto. Al leer estos textos antiguos, siento como si me encontrase con otro dialecto del mismo idioma: aunque utiliza muchas de las mismas palabras, lo hace de una manera curiosamente diferente. El *Discurso menor sobre la vacuidad*, por ejemplo, se abre con la pregunta que Ānanda, el asistente del Buda,

le plantea a este:

> –En cierta ocasión estabas viviendo en Sakiya, señor, entre tus parientes, en el pueblo de Nāgaraka. Fue allí donde te escuché decir de tus propios labios: «Ahora principalmente resido en la vacuidad». ¿Escuché correctamente?
>
> –Sí –respondió Gotama–, tanto entonces como ahora resido principalmente en la vacuidad.[7]

La palabra que destaca en esta cita es «residir», traducción del término pali *viharati*, cuyo sustantivo es *vihāra*, «residencia» o «morada» y ha llegado a significar «monasterio», es decir, residencia para los monjes. Sin embargo, los términos «residir» o «morar» describen una relación primordial con la tierra en la que vivimos. De ese modo, la vacuidad es, ante todo, una condición en la que residimos, moramos y vivimos. Otro discurso pali describe esta vacuidad como la «morada de una gran persona».[8] La vacuidad, por tanto, parece ser una perspectiva, una sensibilidad, una forma de ser en este mundo doloroso y contingente. La «gran persona» se refiere a alguien que cultiva dicha sensibilidad hasta que esta se torna completamente natural. Así pues, la vacuidad no se refiere tanto a la negación del «yo» como a la dignidad de la persona que comprende lo que significa ser plenamente humano.

Esta vacuidad está lejos de ser una verdad absoluta que necesita ser entendida a través de la inferencia lógica y luego realizada directamente mediante un estado de meditación no-conceptual. No se trata de un objeto epistemológico privilegiado que, cuando se conoce, proporciona una iluminación cognitiva, sino una sensibilidad en la que uno reside.

El *Discurso menor sobre la vacuidad* narra la historia de un hombre que buscaba el modo de vivir con autenticidad en la tierra. Gotama inicia su discurso con lo que le resulta más cercano: la población en la que se aloja con sus mendicantes. «Al estar vacía de elefantes, ganado y caballos, oro y plata, reuniones de mujeres y hombres –observa–, solo hay una cosa de la cual esta población no está vacía, es decir, de este grupo de mendicantes.» Sin embargo, un mendicante que considere que esta comunidad es demasiado ruidosa y una fuente de distracción buscará la soledad del bosque, que está «vacío de toda consciencia de poblaciones o personas». Así, el mendicante considera al bosque como «vacío de lo que no está aquí». Y de lo que resta, también sabe: «Esto es lo que hay aquí».[9] Aunque el mendicante ya no se siente perturbado por el ajetreo del mundo, está predispuesto a la ansiedad generada por vivir en el bosque.

Para superar esta ansiedad, el mendicante accede a estados

cada vez más sutiles de absorción meditativa, es decir, la expansión de la tierra, el espacio ilimitado, la consciencia ilimitada, la nada y el estado de ni-consciencia-ni-inconsciencia. Sin embargo, en cada etapa, descubre que todavía hay algo dentro de él que le genera inquietud. De ese modo, abandona los estados profundos similares al trance por una «concentración carente de signos del corazón». Pero, aun así, se percata de que sigue siendo «propenso a la ansiedad derivada de tener los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo». Con independencia de las virtudes que le proporcione su concentración carente de signos, esta es, sin embargo, «condicionada y artificial» y, en consecuencia, «transitoria y sujeta a un final».[10] Solo en este punto, y una vez agotadas todas las posibilidades derivadas de meditar en la soledad del bosque, se percata de que todos estos ejercicios son, en última instancia, inútiles porque todos ellos tienen un final.

Parece que ha completado el círculo. Sin embargo, esta misma visión profunda en la transitoriedad le otorga la paz mental que ha estado buscando desde el principio. «Al conocer y ver de este modo –prosigue diciendo Gotama–, su corazón se libera de los residuos (*āsava*) de la codicia, la existencia y la ignorancia.» Pero no es este el final de la historia. «Sin ninguna de las ansiedades debidas a esos residuos –reflexiona el mendicante–, todavía soy propenso a la ansiedad derivada de poseer los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo. Este estado de consciencia está vacío de dichos residuos. Lo que no está vacío es lo siguiente: los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo.»[11]

El *Discurso menor sobre la vacuidad* concluye con esta idea: residir en la vacuidad significa habitar plenamente el espacio encarnado de la propia experiencia sensorial, pero de una manera que ya no está determinada por nuestra reactividad habitual. Morar en esa vacuidad no significa que uno ya no sufra. Mientras uno tenga cuerpo y sentidos, uno será «propenso a la ansiedad» derivada de ser una criatura consciente y sensible, hecha de carne, huesos y sangre. Y esto era tan cierto para Gotama como lo es para nosotros en la actualidad.

En este caso, la vacuidad no es una verdad –y mucho menos una verdad absoluta– que deba ser entendida correctamente como medio de disipar la ignorancia y así alcanzar la iluminación. Para Gotama, lo principal no es comprender la vacuidad, sino *residir* en ella. Morar en la vacuidad nos asienta firmemente en la tierra y nos devuelve a nuestro cuerpo. Es una forma de permitirnos abrir los ojos y ver las cosas ordinarias como si fuese la primera vez. Tal

como el Buda instruyó a su estudiante Bāhiya, vivir de esa manera significa que, «en lo visto, hay solo lo visto; en lo escuchado, solo lo escuchado; en lo sentido, solo lo sentido; y, en aquello de lo que soy consciente, solo aquello de lo que soy consciente».[12]

¿Cómo, en el transcurso de la historia budista, el concepto de vacuidad evolucionó, desde una forma de vida en este mundo no condicionada por la reactividad, hasta convertirse en una verdad absoluta que ha de ser reconocida directamente en un estado no-conceptual de meditación? Esta es una de las preguntas clave que trataré de responder a lo largo de estas páginas.

(4)

Desde los veintisiete a los treinta y un años, proseguí mi formación monástica budista en un monasterio Sŏn (Zen), en Corea del Sur, donde la única práctica de meditación consistía en sentarse delante de una pared durante diez o doce horas al día preguntándose: «¿Qué es esto».[13] A partir de entonces, fui guiado por esta pregunta imposible, la cual me alejó de la búsqueda religiosa de la verdad última y me condujo de nuevo al encuentro perplejo con este mundo contingente, conmovedor y ambiguo, aquí y ahora.

La tradición Sŏn se originó en la China Tang del siglo VII como reacción contra el excesivo interés metafísico de las escuelas budistas establecidas. Trató de recuperar la sencillez del budismo original siguiendo el ejemplo de Gotama de sentarse inmóvil bajo un árbol, comprometido de manera inflexible con las cuestiones primordiales de lo que significa nacer, enfermar, envejecer y morir. Los maestros Sŏn se dieron cuenta de que la misma forma en que se plantean estas preguntas determina el tipo de «iluminación» que puede alcanzarse. Un célebre aforismo sintetiza esta comprensión:

Gran duda–gran despertar;
Pequeña duda–pequeño despertar;
No duda–no despertar.

La cualidad de nuestra «duda» –de las preguntas que planteamos– está directamente relacionada con la cualidad de nuestra visión profunda. Plantear estas preguntas de manera visceral engendra el correspondiente despertar visceral. Sopesarlas intelectualmente, con una «pequeña duda», conduce solamente a un tipo de comprensión intelectual. Y, para aquellos que no se vean agitados en absoluto por preguntas existenciales, el despertar no es

ni siquiera concebible. Los practicantes del Sŏn rechazaron el conocimiento metafísico de los monjes-eruditos no porque discrepasen de sus conclusiones, sino porque estaban en desacuerdo con la forma en que, de entrada, dichos estudiosos planteaban las preguntas. Practicar el Sŏn significa formular estas preguntas con todo el cuerpo, con «los 360 huesos y articulaciones y los 84.000 poros de nuestra piel», hasta que se conviertan en un «masa maciza de duda». En ese sentido, la duda debe alcanzar una masa crítica, «como una bola de hierro incandescente que hemos engullido y tratamos de vomitar sin conseguirlo».[14]

Sostener este tipo de perplejidad urgente supone aprender a permanecer en un estado mental equilibrado, centrado e interrogativo sin sucumbir al atractivo seductor de «es esto» o «no es esto». Para plantear una pregunta con sinceridad, tenemos que suspender todas nuestras expectativas en cuanto a cuál podría ser la respuesta. Necesitamos descansar en una condición de desconocimiento, vitalmente alertas al puro misterio de no estar muertos, sino vivos. De esta manera, cultivamos el camino medio entre «es» y «no es», entre afirmación y negación, entre el ser y la nada.

Recorrer esta vía intermedia equivale, en la práctica, a caminar por la cuerda floja: el sendero está cambiando constantemente. Vivimos en un ámbito lingüístico en el que no podemos evitar el uso de términos como «es» y «no es», y un ámbito moral en el que somos urgidos a expresar preferencias y a tomar decisiones. Las polaridades incorporadas en la consciencia humana resultan útiles, cuando no indispensables, para proporcionar un marco que oriente nuestro rumbo a través de la vida. Son comparables a la pértiga portada por el equilibrista, la cual le proporciona la estabilidad crucial para dar cada paso. El objetivo, por tanto, no es rechazar la dualidad a favor de una hipotética «no-dualidad», sino aprender a vivir con aquella de manera más ligera, fluida e irónica. El peligro de la dualidad, contra el cual el Buda advierte a sus seguidores, no radica en el pensamiento oposicional en sí mismo, sino más bien en el modo en que utilizamos ese tipo de pensamiento para reforzar y justificar nuestro egoísmo y nuestros anhelos, temores y rechazos.[15]

(5)

Según una de las primeras fuentes budistas, el Vinaya de la escuela Mūlasarvāstivāda, poco después del despertar de Gotama, cayó gravemente enfermo al ingerir una comida demasiado pesada,

donada por Tapussa y su hermano menor Bhallika, dos mercaderes que se encontraban de paso. Entonces Māra –la personificación demoníaca de la muerte– le imploró que muriera para que de ese modo penetrase en el nirvana final, en el que finalmente se vería liberado de todo sufrimiento. Pero Gotama se negó, declarando lo siguiente:

> No abandonaré este mundo hasta que haya mujeres y hombres mendicantes, y mujeres y hombres adeptos, que sean cabales, entrenados, expertos y conocedores del dharma, que transiten el sendero del dharma, que transmitan lo que han obtenido de su maestro, lo enseñen, declaren, establezcan, expongan, analicen y clarifiquen, hasta que sean capaces, por medio del dharma, de refutar las falsas enseñanzas que hayan surgido y de enseñar el sublime dharma.[16]

Es obvio que Gotama concebía una comunidad en la que todos sus miembros, con independencia de su condición de mujeres u hombres, monásticos (mendicantes) o seglares (adeptos), fuesen completamente iguales en la formación que recibían en el dharma, las prácticas que se comprometían a dominar y comprender y la responsabilidad que tenían de transmitir su mensaje.

Una comunidad tan paritaria está muy lejos de lo que es la norma, hoy en día, en muchas tradiciones budistas asiáticas. La autoridad doctrinal, moral y espiritual suele ser prerrogativa exclusiva de los monjes de alto rango, mientras que las monjas –si es que disfrutan de algún estatus o reconocimiento– desempeñan, en buena medida, un papel subordinado. Por su parte, los laicos, sin importar su grado de devoción, a menudo se ven reducidos al papel de proveedores del sangha (una palabra que, si bien significa «comunidad», ha acabado refiriéndose solamente a los monjes) y alentados a acumular los suficientes actos meritorios que les permitan acceder a la ordenación monacal en una vida futura. Pero este estado de cosas no solo contradice y distorsiona la que parece ser la intención original del Buda, sino que va en contra de los valores de igualdad y dignidad humana que caracterizan la época moderna.

Quienes abogan por la restauración de la ordenación completa de las mujeres en el budismo suelen citar este pasaje para mostrar que el Buda pretendió establecer una orden de *bhikkhunis* (monjas) desde el mismo principio de su periodo de enseñanza.[17] La opinión ortodoxa, que parece haber sido insertada en el canon en fecha bastante temprana por defensores acérrimos del patriarcado, es que el Buda se mostró en principio reacio a aceptar a mujeres mendicantes y solo cedió a las demandas de estas bajo la presión de

Ānanda, aunque imponiéndoles los ocho votos «pesados» (*garu*), comparando su presencia en la comunidad a una «plaga» y una «enfermedad» y prediciendo que acortaría la existencia del dharma en el mundo.[18] Lo que los defensores de la ordenación de las mujeres omiten, sin embargo, es que el mismo pasaje aboga por que mujeres y hombres seglares desempeñen idéntico papel en la práctica y la exposición del dharma.

De acuerdo con la declaración de la resolución inicial de Gotama, yo defiendo la restauración completa de la igualdad entre mendicantes y seguidores de ambos sexos como practicantes y maestros del dharma. Persistir en las desigualdades por las que aboga la ortodoxia resulta injusto y anacrónico. Muchos de los defensores más eficaces del dharma en nuestra época no han sido monjes, sino laicos, tanto mujeres como hombres, entre los que se cuentan figuras tan prominentes del budismo en Asia del siglo XX como Anagarika Dhammapāla (1864-1933), quien defendió en Ceilán una reforma budista al estilo «protestante»; el doctor B.R. Ambedkar (1891-1956), que lideró en la India las conversiones masivas al budismo de los anteriores *dalit*s (intocables); Tsunesaburō Makiguchi (1871-1944) y Jōsei Toda (1900-1958), quienes establecieron en Japón la secta budista Sōka Gakkai; el doctor D.T. Suzuki (1870-1966), cuyos escritos introdujeron en Occidente el budismo Zen y el Mahāyāna; y Saya Gyi U Ba Khin (1899-1971), que popularizó en Birmania la práctica de meditación *vipassanā*. A medida que el budismo ha ido difundiéndose por el mundo occidental, muchos de los maestros y escritores más influyentes tampoco han sido monjes ordenados, sino mujeres y hombres cuya autoridad ha radicado en su integridad y ejemplo personal más que en su rango eclesiástico.

En el mundo actual, es cuestionable la noción de que el ideal al que aspiran los budistas deba ser el del monje célibe que encarna los valores ascéticos del budismo del siglo V y sigue un conjunto de reglas determinadas por las circunstancias de aquel lejano tiempo y lugar. No tengo ninguna objeción al monacato budista, ya que puede ser, para muchas personas, la forma más adecuada y satisfactoria de practicar el dharma. Sin embargo, si queremos recuperar el tipo de comunidad igualitaria que el Buda concibió, los practicantes tendrán que reevaluar radicalmente las relaciones de poder entre mendicantes y adeptos, así como entre mujeres y hombres.

Desde una perspectiva moderna, muchas de las formas tradicionales de budismo heredadas de Asia parecen haberse estancado. Su creatividad e imaginación inicial se han disipado

hace mucho, mientras que la intención principal de sus practicantes parece ser la de preservar doctrinas y prácticas tradicionales, repitiendo interminablemente las enseñanzas e instrucciones del pasado. Cuando incluso una iglesia liberal y modernizada como la iglesia anglicana se esfuerza en aceptar a las mujeres obispo y las relaciones homosexuales, parece poco probable que instituciones budistas conservadoras cambien, en un futuro previsible, sus actitudes patriarcales. Si bien admiro la labor de quienes tratan de reformar las tradiciones budistas en el seno de las escuelas establecidas, tengo la sospecha de que un verdadero cambio en la sensibilidad e identidad budista tendrá lugar en el ámbito secular más que en el de la esfera religiosa.

Por este motivo, me centraré en las vidas de algunos de los principales seguidores del Buda, quienes no «abandonaron el hogar para convertirse en personas sin hogar» y mendicantes, sino que siguieron plenamente activos en el mundo. Reuniendo los fragmentos de las historias de figuras tales como Mahānāma (primo de Gotama, quien se convirtió en jefe del clan Sakiya al que pertenecía el Buda), Pasenadi (rey de Kosala) y Jīvaka (médico en la corte de Magadha), intentaré restablecer el sentido de una comunidad que no estaba dominada por monjes beatíficos y aislados, sino abrazada por personas procedentes de todos los estamentos de la vida. En una tónica similar, no veo necesidad alguna de especular sobre la serena perfección del arahant, el santo budista arquetípico, sino que me concentraré, en cambio, en la experiencia de la conversión al dharma y el continuo desafío que entraña el cultivo de un estilo de vida acorde con sus valores. Como veremos, el Buda describe a Mahānāma, Jīvaka y algunos otros adeptos diciendo que son «videntes de lo inmortal», esto es, personas que viven, desde la perspectiva del nirvana, su vida cotidiana en el mundo.

(6)

La palabra «religioso» es notoriamente difícil de definir. Se trata de un término que tiene una larga y confusa historia y cuyo significado ha ido variando y modificándose a lo largo del tiempo.[19] Lo utilizaré, en este contexto, en dos sentidos distintos, aunque relacionados. En el primer sentido, entiendo que el término «religioso» denota nuestro deseo de aceptar o reconciliarnos con nuestro propio nacimiento y muerte. Para muchos individuos, los pensamientos y actos religiosos son aquellos que implican una

relación profunda o nuclear con la totalidad de su existencia y lo que esta significa para ellos. Esto es lo que el teólogo Paul Tillich denomina «preocupación última». Según Tillich, la preocupación última tiene que ver con la definición de la fe, mientras que la definición de Dios es aquello por lo que uno se halla preocupado en un sentido último.[20]

En su segundo sentido, considero que el término «religioso» se refiere a los medios formales –adhesión a los textos sagrados, sumisión a la autoridad de monjes y sacerdotes, celebración de ritos y rituales, participación en retiros espirituales– utilizados para articular, contextualizar y representar nuestra preocupación última. Los críticos seculares suelen desestimar las instituciones y creencias religiosas como anticuadas, dogmáticas, represivas, etcétera, olvidando que fueron creadas originalmente para abordar profundas inquietudes humanas. Uno puede ser religioso en el sentido de estar motivado por preocupaciones últimas, sin haber participado jamás en ningún comportamiento abiertamente religioso, de igual modo que se puede ser religioso en el sentido convencional del término, simplemente por hábito o costumbre, sin verse impulsado por ninguna preocupación última. Quienes se definen como «ateos devotos» no están bromeando del todo.

Por su parte, el término «secular» presenta tantos problemas como la palabra «religioso». El teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, en sus últimas cartas desde una prisión nazi antes de morir, preveía el surgimiento de un «cristianismo no religioso» que entendiese que el mensaje de los Evangelios abraza totalmente la condición del sufrimiento en este mundo y abandonase el consuelo superficial derivado de ser un miembro devoto de una institución cristiana. «Nos estamos moviendo –escribía– hacia una época completamente no religiosa.»[21] Asimismo, desde esta perspectiva, no parece haber ninguna razón por la que personas que se declaran «seculares» no puedan ser profundamente «religiosas» desde el punto de vista de su preocupación última por aceptar, aquí y ahora, su breve y punzante vida.También utilizo el término «secular» con plena consciencia de sus raíces etimológicas en la palabra latina *saeculum,* que significa «este siglo», «este *siècle* (siglo)», «esta generación». Cuando somos seculares, pues, nuestras preocupaciones primarias son aquellas que tenemos acerca de *este* mundo, sobre todo las que tienen que ver con la cualidad de nuestra experiencia personal, social y ambiental derivadas de vivir en este planeta. Un enfoque secular del budismo no está interesado en una hipotética vida futura, sino en el modo en que el dharma permite

que los seres humanos y otros seres vivos florezcamos en nuestra biosfera. En lugar de enfatizar la iluminación y la liberación personal, se asienta en la compasión y la preocupación profundamente sentida por el sufrimiento de todos aquellos con quienes compartimos este planeta.

Al igual que muchos de los que, en Europa y Norteamérica, procedemos de una época posterior a los traumas de ambas guerras mundiales, fui criado en una familia que había abandonado toda afiliación formal al cristianismo y educado en un ambiente racionalista y humanista que me alentó a dudar y cuestionar lo que me decían. Me inquieta entonces que los conversos occidentales al budismo, con unos antecedentes y una educación similares a la mía, adopten de modo acrítico creencias –como, por ejemplo, el karma y el renacimiento– que los budistas tradicionales simplemente dan por sentadas. Este tipo de reacción me señala como alguien que ha internalizado sin rubor alguno una perspectiva secular. Cualquier modalidad de budismo por la que abogue estará obligada a llevar la impronta de un enfoque escéptico y terrenal del dharma. Sin embargo, esta perspectiva no es de ninguna manera preferible o superior a un punto de vista más tradicional; en muchas maneras envidio a quienes no tienen ningún problema con las creencias budistas ortodoxas. Mi enfoque refleja simplemente una visión cultural, integrada en el mundo, de la que no puedo desprenderme más de lo que podría renunciar de forma deliberada a dejar de entender el idioma inglés.[22]

Nuestro uso habitual de los términos «religioso» y «secular» está determinado por los sentidos que les hemos asignado en la modernidad. Dado que no tienen equivalente en ninguna de las lenguas clásicas budistas, debemos utilizarlos con precaución cuando hablamos del budismo premoderno. Lo mismo puede decirse de la misma palabra «budismo», un término acuñado en el siglo XIX por los estudiosos occidentales, que tampoco tiene equivalente en pali, sánscrito, chino o tibetano. Por esta razón, prefiero utilizar la palabra «dharma», dejándola sin traducir. Al mismo tiempo, no puedo pretender que no soy un occidental moderno y que me hallo circunscrito a un uso del lenguaje que es, en muchos aspectos, inadecuado y engañoso, pero que, me guste o no, es el que utilizo.

¿Cuál es el tipo de budismo que puede defender un budista secular confeso como yo? No concibo un budismo que aspire a desterrar todo vestigio de religiosidad, que pretenda llegar a un dharma que sea poco más que un conjunto de técnicas de autoayuda que nos permitan operar con más serenidad y eficacia como agentes

o clientes, o ambos a la vez, del consumismo capitalista.[23] Podría argumentarse, por ejemplo, que la práctica de la atención plena, divorciada de su contexto original, refuerza el aislamiento solipsista del yo a través de la inmunización de sus practicantes contra las emociones perturbadoras, los impulsos, las ansiedades y las dudas que asolan a nuestro frágil ego. No obstante, en lugar de imaginar un dharma que erige barreras cada vez más firmes en torno a nuestro yo alienado, concibo un dharma que trabaje en pos de un reencantamiento con el mundo. Ello requerirá el cultivo de una sensibilidad hacia lo que podemos denominar lo «sublime cotidiano», un tema que analizaremos en el capítulo 9.

No considero que el budismo secular sea el resultado final de un proceso de *secularización* del budismo, que torne las ideas y prácticas budistas atractivas y útiles a aquellos que no tienen ningún interés en comprometerse con los valores básicos del dharma. El tipo de budismo secular que tengo en mente considera que estos valores fundamentales proporcionan un contexto necesario para que los seres humanos florezcan y comprendan sus preocupaciones últimas. En consecuencia, abordaremos en los capítulos 2 y 3 la naturaleza de estos valores y la manera de internalizarlos e implementarlos.

El budismo suele, en la actualidad, impresionar a la gente como una religión monástica algo distante y comprometida con la formación de sus seguidores en la meditación, la moralidad y la filosofía. Pero, históricamente, esta versión del budismo es muy reciente[24] porque, si bien puede coincidir con algunas de las representaciones idealistas que los budistas han conservado de sí mismos en su memoria textual, pasa por alto las complejas relaciones que las instituciones budistas han mantenido con las sociedades de las que formaban parte integral. En el Asia anterior a nuestra época, el *vihāra* budista –o templo– servía de hogar para quienes se veían rechazados, tenían problemas con las normas sociales o bien aspiraban a cultivar unos valores más elevados. Dependiendo del país, también podía servir de granja, granero, juzgado, fortaleza, escuela, centro de arte, hospital, banco, orfanato, refugio para animales abandonados, así como de emplazamiento para llevar a cabo ritos religiosos (en especial en beneficio de los difuntos) y recibir asesoramiento eclesiástico. Y era también el lugar donde algunas personas podían encontrar a alguien que les enseñase meditación y filosofía.

Una de las consecuencias de la modernización a lo largo de toda Asia ha sido la de privar al budismo de muchas de sus funciones

seculares. Si bien el ritmo y la forma del cambio varían de un país a otro, el Estado ha llegado a asumir muchas de las funciones (atención sanitaria, educación, cuidado de huérfanos) que, en el pasado, fueron exclusivas de los templos. El resultado de todo ello es que las actividades de las monjas y monjes actuales tienden a centrarse en asuntos espirituales y pastorales. Sin embargo, con la adopción generalizada de la meditación de la atención plena en los campos de la orientación psicológica y la psicoterapia, incluso estas funciones están ahora siendo absorbidas por órganos seculares.

Este cambio hacia un enfoque budista más secular no es algo novedoso. A medida que, a lo largo del siglo pasado, los budistas trataron de asumir la modernidad, surgieron una serie de variantes secularizadas a partir de las formas tradicionales. La comunidad Vipassana, presente en todo el mundo, por ejemplo, tiene su origen en un movimiento reformista entre los budistas birmanos en las postrimerías del siglo XIX. El objetivo de los reformadores era reafirmar una identidad religiosa autóctona, capaz de resistir a la cristiandad y el humanismo racionalista de la potencia colonial británica. Por su parte, las modalidades occidentales contemporáneas de meditación *vipassanā* dieron lugar al movimiento del *mindfulness* secular, cuyos maestros principales han sido predominantemente laicos. La Soka Gakkai, uno de los mayores movimientos globales budistas de la actualidad, se inició en Japón en la década de 1920 como sociedad educativa afiliada a la escuela Nichiren Shoshu, fundada por el reformador budista del siglo XIII Nichiren Daishonin. Desde el año 1992 se ha distanciado del clero de la Nichiren Shoshu y ahora funciona principalmente como un movimiento laico. A finales de la década de los 1970, la escuela Kagyu/Rimé del lama Chögyam Trungpa vislumbró explícitamente un camino secular de meditación, denominado Formación Shambhala. Si bien Trungpa concibió este sendero de manera independiente de su organización budista Vajradhatu, después de su fallecimiento, ambos se fusionaron en lo que se conoce en la actualidad como budismo Shambhala, uno de los movimientos budistas más activos y eficaces en Estados Unidos.

Sin embargo, a pesar del tono secular y de los instructores laicos de estos movimientos, los tres mantienen una relación ambivalente con los dogmas y las jerarquías de las instituciones budistas a partir de las cuales se originaron. Aunque pueda haber una reducción de la exhibición pública de religiosidad manifiesta en sus centros y un esfuerzo deliberado por parte de los maestros de presentar el dharma desde el punto de vista de sus beneficios

psicológicos y sociales, se ha dedicado muy poco esfuerzo a reexaminar críticamente su cosmovisión subyacente del budismo, en el cual todavía se hallan insertas la cosmología y la metafísica de la antigua India. Para desarrollar un entendimiento del budismo en cualquiera de estos movimientos, uno debe aceptar la doctrina tradicional del karma, el renacimiento, los cielos, los infiernos y los poderes sobrenaturales.

Pero el budismo secular que yo anticipo será más radical que cualquiera de estos movimientos budistas secularizados. Sus proponentes tratarán de retornar a las raíces de la tradición y repensar y articular de nuevo el dharma. De igual modo que la expresión «budismo tibetano» describe el tipo de dharma que evolucionó en el Tíbet, también la expresión «budismo secular» describe, en su sentido más amplio, el tipo de dharma que está evolucionando en nuestra era secular.

Si bien muchos asiáticos modernos son budistas que cada vez se encuentran más secularizados, yo soy un europeo secular que trata de descubrir lo que significa ser budista y, aunque podríamos encontrarnos mutuamente en el camino, nos movemos en direcciones opuestas. De igual modo que el budismo se ve desafiado por la secularidad, mi secularidad se ve desafiada por el budismo. Mi principal interés, por consiguiente, tiene que ver tanto con imaginar una secularidad budista como un budismo secular. Hemos visto lo que puede sucederle al budismo cuando se seculariza, pero ¿qué le sucedería a una perspectiva secular que se viese matizada por los principios y valores del dharma?

Lo que está teniendo lugar entre el budismo y la secularidad es, en el mejor de los casos, un diálogo abierto entre dos socios, más que un intento de que uno de los socios imponga a la fuerza un determinado punto de vista. En su libro *Tras la virtud*, el filósofo escocés Alasdair MacIntyre señala que «una tradición viva [...] es un argumento extendido a lo largo del tiempo y encarnado en lo social, y es un argumento [...] que trata específicamente acerca de los bienes que constituyen esa misma tradición».[25] Sostiene que, para ese concepto de tradición, es fundamental «que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en donde el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado».[26]

Está muy bien que aspiremos a volver a las raíces de la tradición y repensemos y articulemos de nuevo el dharma, pero ¿cómo podemos llevarlo a la práctica? Soy consciente de la naturaleza ambiciosa y potencialmente arrogante de este empeño. También soy consciente de mis limitadas habilidades lingüísticas y mi conocimiento incompleto de la vasta variedad de materiales canónicos en los que debería basarme. Asimismo reconozco que gran parte de nuestra comprensión histórica del budismo temprano es todavía desigual y especulativa. No obstante, creo que existe una necesidad urgente de que voces budistas contemporáneas articulen una visión coherente, ética, contemplativa y filosófica del dharma para nuestra época secular.

La enorme cantidad de textos budistas antiguos, escritos en pali, sánscrito, chino y tibetano, es tanto una bendición como lo contrario. La gran riqueza de este material plantea serias dificultades de interpretación. Los primeros textos canónicos son una compleja trama de estilos lingüísticos y retóricos, impregnada de ideas, doctrinas e imágenes contradictorias, todas ellas reunidas y elaboradas oralmente a lo largo de tres o cuatro siglos antes de ser recogidas por escrito. Dado este coro de voces, ¿cómo vamos a distinguir entre lo que es, probablemente, la palabra del Buda, en contraposición a una «aclaración» posterior bien intencionada por parte de algún corrector o comentarista? Aún no hemos llegado –y puede que nunca lo hagamos– al punto en que estas preguntas puedan ser respondidas con certeza.

Como budista practicante, espero que los discursos no se limiten a aportarme conocimientos académicos, sino que me lleven a reconciliarme con mi propio nacimiento y muerte. En lugar de aspirar a un conocimiento desapegado y objetivo de su contenido, estoy implicado en un diálogo sincero –y a veces angustiado– con dichos discursos. Estoy dispuesto a escuchar lo que estas voces antiguas tienen que decirme para iluminar mi condición actual como un animal humano sobre esta esfera de roca y agua que se desplaza a través del espacio. En este sentido, mi budismo secular tiene una cualidad religiosa porque está arraigado en «preocupaciones últimas». Como alguien que siente la urgencia de tales problemas, por tanto, me siento obligado ahora a correr el riesgo de seleccionar e interpretar textos que pueden o no resultar viables posteriormente.

A modo de plantilla para esta tarea de reinterpretar el dharma, he considerado útil distinguir entre seis voces principales que

pueden discernirse en los primeros textos canónicos:

1. Voces poéticas.
2. Voces dramáticas.
3. Voces escépticas.
4. Voces pragmáticas.
5. Voces dogmáticas.
6. Voces mitológicas.

Estas voces no necesariamente se contradicen entre sí, sino que pueden resultar complementarias. Sin embargo, el tono y el énfasis de cada una de ellas expresa una sensibilidad y una perspectiva muy distintas.

Hay muchos versos finamente trabajados en el canon que se acercan a la poesía en su ritmo e imágenes, y numerosos pasajes que recurren a narraciones dramáticas para proporcionar información sobre antecedentes o establecer un punto doctrinal o moral. Los siguientes versículos del texto pali titulado *Capítulo de los octetos* (*Aṭṭhakavagga*) ejemplifican una voz poética que también es escéptica:

> Las personas equivocadas manifiestan su opinión,
> al igual que lo hacen las personas que están en lo cierto.
> Cuando se expresa una opinión,
> el sabio no se siente atraído por ella:
> no hay aridez en el sabio.
>
> En ningún caso, una persona lúcida
> sostiene opiniones artificiales acerca de *es* o *no es*.
> ¿Cómo podría sucumbir a ellas
> tras haber abandonado las ilusiones y la vanidad?
>
> El sacerdote que trasciende esos límites
> no depende de lo que sabe o ha contemplado.
> Ni apasionado, ni desapasionado,
> no postula nada de un modo absoluto.[27]

En lo que se considera un texto muy temprano, podemos encontrar aquí una voz que se niega a ser arrastrada a afirmar o negar una determinada opinión, a efectuar afirmaciones ontológicas o a postular nada como si fuese, en última instancia, verdadero o real. En lugar de enredarse en disputas, el sabio decide suspender el juicio.

Este escepticismo es todo un reto. Se requiere una gran disciplina y esfuerzo para ver el mundo y a uno mismo de esta manera. Suspender el juicio contradice el modo en que estamos

condicionados a pensar y hablar. Pensar de otra manera que no sea en términos de «es» y «no es» no solo va en contra de la esencia misma del lenguaje, sino que resulta desconcertante y confuso. Sin embargo, en el famoso discurso al pueblo de los Kālāma, Gotama dice a sus oyentes: «es apropiado que os sintáis perplejos, es apropiado que alberguéis dudas».

> No aceptéis nada por tradición oral, por linaje de enseñanza, por rumores, por una colección de escrituras, por razonamiento lógico, por inferencia, por reflexión sobre las causas, por aceptación de una idea tras haberla ponderado, por la aparente competencia del expositor o porque penséis «ese errante es mi maestro».[28]

Sin embargo, esta actitud escéptica no constituye un fin en sí mismo. Su valor radica en abrir nuevas oportunidades para el florecimiento humano. Para Gotama, el problema que acarrea adherirse firmemente a una opinión o creencia es que aquellos que lo hacen se «enredan en una maraña» o «quedan atrapados en una trampa» que les impide seguir moviéndose a lo largo del sendero. El *Kālāma Sutta* continúa diciendo:

> Cuando comprendáis por vosotros mismos que «estas ideas son vergonzosas; estas ideas son censuradas por los sabios; estas ideas, si son aceptadas y practicadas, conducen al daño y al sufrimiento», debéis dejarlas marchar.[29]

El objetivo es adquirir un conocimiento práctico que conduzca a un cambio de conducta que afecte a la cualidad de nuestra vida; el conocimiento teórico, en cambio, reviste poco o ningún impacto en la manera en que vivimos en nuestro mundo cotidiano. Al desprenderse de la reactividad egocéntrica, la persona llega gradualmente a «impregnar el mundo con una mente imbuida de bondad amorosa, compasión, alegría altruista y ecuanimidad».[30] La transformación implicada en la práctica del dharma no solo es de naturaleza cognitiva, sino también afectiva.

La voz escéptica de los discursos se armoniza con su voz más pragmática, y no existe ningún lugar en el que esto se torne más evidente que en la parábola de la flecha. El Buda relata la historia de un hombre que ha sido herido por una flecha envenenada y está a punto de morir desangrado en el suelo. Antes de permitir que sus amigos lo lleven a un médico que le extraiga la flecha, el hombre insiste en conocer el nombre de la persona que disparó contra él, el lugar donde vive, la tez de su piel, y así sucesivamente, hasta detalles tan absurdos como el tipo de plumas en el asta de la flecha: «Si son de buitre, cuervo, halcón, pavo real o cigüeña».[31] Gotama compara a este hombre con alguien que se niega a practicar el

dharma hasta que se responda a las preguntas metafísicas enumeradas anteriormente, es decir, si el mundo carece de principio o de final, si es finito o infinito, si el alma y el cuerpo son iguales o diferentes y si el *tathāgata* existe o no (o ambas posibilidades o ninguna de ellas) después de la muerte.

El propósito de la enseñanza de Buda no estriba en resolver dudas acerca de la naturaleza de la «realidad», dando respuesta a este tipo de acertijos, sino en ofrecer una práctica que extraiga la «flecha» de la reactividad, restaurando así la salud de los practicantes y permitiéndoles prosperar aquí en la tierra.

Todas las escuelas budistas ponen gran énfasis en la importancia de la práctica. Sin embargo, la mayoría de ellas terminan dependiendo, para dicha práctica, de una base más dogmática que escéptica. Aun a riesgo de formular una generalización demasiado amplia, permítaseme sugerir que los budistas religiosos tienden a basar su práctica en *creencias*, mientras que los budistas seculares tienden a basar su práctica en *preguntas*. Si uno cree –*está de acuerdo* con la Segunda Noble Verdad del budismo de que el anhelo es el origen del sufrimiento–, entonces su práctica estará motivada por la intención de superar el anhelo, con el fin de eliminar el sufrimiento, y esa práctica será la consecuencia lógica de dicha creencia. Pero si su experiencia del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte suscita preguntas fundamentales acerca de su existencia, entonces su práctica se verá impulsada por la necesidad urgente de conciliarse con estas cuestiones, con independencia de cualquier teoría acerca de cuál sea el origen del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. Esa práctica estará más interesada en buscar respuestas auténticas y autónomas a los interrogantes que la vida plantea que en confirmar ningún artículo doctrinal de fe.

La práctica Sŏn de preguntar «¿Qué es esto?» entraña una radical suspensión del juicio acerca de todas las creencias, incluyendo las creencias budistas. Los maestros Sŏn retan de manera regular al estudiante para que se aleje de la especulación abstracta y abra sus ojos a los objetos cotidianos del mundo.

–¿Qué es el Buda? –le preguntó en cierta ocasión un estudiante al maestro chan Dongshan (807-869).

–Tres libras de lino –respondió Dongshan.[32]

Otro monje preguntó al maestro Zhaozhou (778-897):

–¿Por qué Bodhidharma vino desde el oeste?

–El ciprés en el patio –le contestó Zhaozhou.[33]

En lugar de ofrecer respuestas convencionales, lo cual llevaría

potencialmente a interminables disputas, aquellos hombres presionaban a sus estudiantes a considerar los interrogantes, mucho más desconcertantes y urgentes, planteados por las cosas ordinarias que, si bien estaban justo ante ellos, pasaban por alto.

A pesar de las voces escépticas y pragmáticas que encontramos en el Canon pali, también hay numerosas voces dogmáticas. Una declaración que a menudo se cita en los escritos budistas contemporáneos es la siguiente:

> Hay, monjes, un No-Nacido, No-Originado, No-Hecho, No-Compuesto. Si no hubiese, monjes, este No-Nacido, No-Originado, No-Hecho, No-Compuesto, entonces, no cabría liberarse de lo nacido, originado, hecho, compuesto. Pero, puesto que *hay* un No-Nacido, No-Originado, No-Hecho, No-Compuesto, cabe una liberación visible de lo nacido, devenido, hecho, compuesto.[34]

Esta declaración ex cátedra de una realidad trascendente que yace más allá del mundo condicionado no se acomoda a la suspensión del juicio y la prevención hacia lo absoluto recomendada en otras partes del mismo cuerpo de textos. Pero examinaremos este pasaje en el capítulo 5.

El budismo abunda en declaraciones dogmáticas. Las Cuatro Nobles Verdades, los doce vínculos del surgimiento dependiente, la doble verdad, el final del sufrimiento, por no mencionar las elaboradas teorías sobre el karma, el renacimiento y los reinos no humanos de existencia, todos se presentan como hechos evidentes revelados por la iluminación del Buda y confirmados por su omnisciencia. No se nos permite cuestionarlos, sino que debemos aceptarlos como fundamentos inquebrantables y no negociables sobre los que erigir nuestra práctica.

Las diferentes voces que pueden detectarse en el canon budista temprano son ecos de las diferentes voces que nos hablan en nuestra propia mente. No hay necesidad de privilegiar ninguna de ellas. Cuando leo los discursos me siento atraído por un tipo de voz cuestionadora que alienta la duda, por una voz razonable que infunde convicción, por una voz pragmática que alienta lo que realmente puede funcionar. Por su parte, las voces mitológicas –como cuando Māra alienta al Buda a morir, en lugar de enseñar el dharma– también ocurren con frecuencia en los discursos, pero han ido silenciándose cada vez más dentro de nuestra alma secular. Quizá ya no las escuchamos, porque tienen su origen en un mundo encantado, perdido hace mucho, en el que dioses y demonios por igual descendían a la tierra para convivir con los seres humanos. Los modernos sospechamos que esas voces son ficciones de la imaginación o signos de incipiente locura. Los artistas pueden

hablar todavía de las musas, y los sacerdotes exorcizar a los demonios, pero hoy en día muchas de tales referencias pertenecen al lenguaje crepuscular de un arcaico pasado.

(8)

Si bien presto atención a las diferentes voces presentes en el canon, me siento atraído por las voces escépticas y pragmáticas, las cuales destacan como más características y originales en la doctrina de Gotama. Aunque los pasajes dogmáticos y mitológicos en el canon habitualmente requieren interpretación, los pasajes escépticos y pragmáticos son generalmente menos ambiguos y más relevantes. Al mismo tiempo, debo mantenerme en constante alerta ante el peligro que acecha a todo intérprete, es decir, el peligro de imponer de manera inconsciente mis propias opiniones a un texto antiguo, afirmando que han estado ahí todo el tiempo.

Mi punto de partida en relación con los enunciados dogmáticos es poner entre paréntesis cualquier cosa atribuida a Gotama que pudiese muy bien haber sido dicha por otro errante, monje jaina o sacerdote brahmán, de la misma época. Así, por ejemplo, cuando sostiene que una determinada acción producirá un buen o mal resultado en un futuro cielo o infierno, o cuando habla de poner fin al ciclo repetitivo de renacimiento y muerte para alcanzar el nirvana final, considero que esas expresiones no reflejan un elemento intrínseco al dharma, sino que están determinadas por las perspectivas comunes de la época. Así pues, concedo una importancia fundamental a las enseñanzas del dharma de Gotama que *no pueden* derivarse de la cosmovisión del siglo V a.C. propia de la India.

Sugiero de manera provisional que el hecho de poner entre paréntesis esas opiniones metafísicas nos deja cuatro ideas centrales que no parecen tener precedentes directos en la tradición india. Yo las denomino las «cuatro *pes*»:

1. El *principio* de la condicionalidad.
2. La *práctica* de la cuádruple tarea.
3. La *perspectiva* de la consciencia atenta.
4. El *poder* de la independencia.

Hace algún tiempo me di cuenta de que lo que me resultaba más difícil de aceptar en el budismo eran las creencias que compartía con sus religiones hermanas indias: el hinduismo y el jainismo. Al

conformar el fondo común del pensamiento indio, tales creencias no pueden ser exclusivamente identificadas con ninguna de esas religiones en particular. Aquello con lo que tenía dificultades, por tanto, no era una enseñanza exclusivamente budista, sino la generalización de la cosmovisión de la antigua India (y más allá), que choca con aquellas en las que yo he sido educado. La puesta entre paréntesis de esas creencias no desemboca, en mi opinión, en un dharma fragmentario y castrado, sino que el resultado es lo que parece ser un marco ético, contemplativo y filosófico que permite desarrollar una vida floreciente en *este* mundo.

En buena parte de este libro trataré de desentrañar las implicaciones de estas cuatro *pes*. Por ahora, basta con decir que considero que la visión de Gotama está interesada fundamentalmente en los siguientes principios: la comprensión de la *condicionalidad* como contexto de una *cuádruple tarea*:

- Comprender el sufrimiento.
- Soltar el surgimiento de la reactividad.
- Contemplar el cese de la reactividad.
- Cultivar un Óctuple Sendero que se basa en la perspectiva de *la consciencia atenta* y que nos lleva a ser *independientes* en la práctica del dharma.

Centrarnos en los dramáticos episodios esparcidos a través del canon que narran las relaciones, con frecuencia tensas, con sus contemporáneos, permite que la humanidad de Gotama emerja con más claridad que si nos concentramos en abstracciones. En cada capítulo alterno de este libro proseguiré esta investigación sobre el Buda histórico, aunque no me centraré exclusivamente en Gotama, sino que, más bien, relataré las historias de cinco miembros de su círculo interno: Mahānāma (capítulo 2), Pasenadi (capítulo 4), Sunakkhatta (capítulo 6), Jīvaka (capítulo 8) y Ānanda (capítulo 10). Estoy tan interesado en recuperar un sentido del mundo social en que vivió el Buda como un sentido de su persona. Ubicarlo dentro de sus relaciones con diferentes personas hará posible construir un multifacético y retrato del hombre. Tres de sus colaboradores más próximos (Mahānāma, Pasenadi y Jīvaka) no eran mendicantes sino adeptos, y uno de los mendicantes (Sunakkhatta) colgó los hábitos. Con excepción de Ānanda, todos ellos han sido ignorados en gran medida por los escritos budistas.

Hace cuarenta años, el estudioso británico Trevor Ling sostenía que lo que ahora conocemos como budismo comenzó su andadura como una civilización o cultura embrionaria que se convirtió en una

religión india organizada.[35] El proyecto del budismo secular se basa en esta idea. Mientras tratamos de articular una forma de practicar el dharma en el contexto de la modernidad, podemos encontrar su justificación en un retorno crítico a las fuentes canónicas y la recuperación de una comprensión del complejo mundo del Buda. Una de las preguntas básicas que trataremos de responder en este libro es si todavía es posible recuperar el dharma que existía antes de la aparición de las ortodoxias budistas, para luego erigir sobre este fundamento una práctica ética, contemplativa y filosófica adecuada que optimice el florecimiento humano en la época de la postcreencia. No deja de ser paradójico que, para imaginar lo que podría emerger después del budismo, debamos volver a la época anterior al inicio del budismo.

2.
Mahānāma el converso

«MAHĀNĀMA: Kapilavatthu es rico y próspero, muy poblado, atestado de gente, sus callejas congestionadas. Al anochecer, cuando entro en la ciudad después de visitar al Maestro o a los venerables mendicantes, puedo encontrarme con un elefante o un caballo desbocado, un carro o una carreta fuera de control o un hombre que ha perdido los estribos. Esto perturba mi rememoración consciente del Buda, el dharma y la comunidad. Y se me ocurre entonces: "Si muriese en este instante, ¿cuál sería mi destino? ¿Qué me depararía el futuro?".

GOTAMA: ¡No temas, Mahānāma! ¡No temas! Tu muerte no será de las malas. Un noble oyente que posee cuatro cosas, se vence, ladea e inclina hacia el nirvana. ¿Qué cuatro cosas? Aquí, Mahānāma, un noble oyente alberga lúcida confianza en el Buda, el dharma y la comunidad. Posee las virtudes queridas por los nobles. Supongamos que un árbol se inclina hacia el este; si lo cortamos, ¿en qué dirección caería?

MAHĀNĀMA: En la dirección en que se inclina, señor.

GOTAMA: Así también ocurre, Mahānāma, con el noble oyente que posee estas cuatro cualidades y se vence, ladea e inclina hacia el nirvana.»

SOTĀPATTISAṂYUTTA

(1)

Mahānāma, primo de Gotama y jefe de los sakiya, no fallece pisoteado hasta la muerte por un elefante, ni atropellado por un carro, ni atacado por un hombre fuera de sí, tal como parece temer en el pasaje citado en el epígrafe, sino que, a la postre, para salvar a los ciudadanos de Kapilavatthu del ejército invasor del rey Viḍūḍabha de Kosala, implora a este gobernante que se detenga y permita que sus compatriotas puedan escapar durante el tiempo que sea capaz de permanecer sumergido en agua reteniendo su respiración. Dado que Mahānāma era amigo del rey Pasenadi, padre de Viḍūḍabha, este aceptó la solicitud. «Lleno de angustia por su pueblo, Mahānāma se introdujo en el agua de un estanque, en cuya orilla crecía un árbol *sal* con sus ramas dobladas sobre el

agua; ellas se enredaron en su cabello, empujándolo hacia abajo y haciendo que se ahogase.»[1]

Imagino a Mahānāma como un hombre de baja estatura, vestido con sencillas ropas blancas –manchadas, quizá, con motas de barro a la altura de las piernas– con bigote, barba y turbante. Aun siendo una persona importante y rica de Sakiya, habría vivido en una casa construida de madera, enlucida con barro cocido y techada con paja. Y, aunque describe a Kapilavatthu como un lugar «próspero» y «populoso», es difícil conocer sus dimensiones o su población real. Su ubicación en la ruta del Norte, la ruta comercial que se extendía más de mil quinientos kilómetros desde Magadha, un reino situado al sur del Ganges, hasta Gandhāra, la satrapía más oriental del Imperio persa aqueménida, en el noroeste, podría explicar cómo llegó a convertirse en un ajetreado centro comercial. Sin embargo, todavía no sabemos con exactitud dónde estaba ubicada la población de Kapilavatthu. Los arqueólogos especulan que pudo haber estado cerca del pueblo de Tilaurakot, en el suroeste de Nepal. Sin embargo, hasta que no se realicen nuevas excavaciones, esta ubicación no puede ser confirmada.

En cualquier caso, Sakiya estaba situada en la gran llanura aluvial que separa el Ganges del Himalaya. En un día claro, un guardia apostado en las murallas de Kapilavatthu habría contemplado un mosaico de llanuras en las que se cultivaban arroz, mijo, mostaza y hortalizas. Más allá de los campos se extendían los bosques, y hacia el norte, visible por encima del dosel arbóreo, se cernía una línea distante de picos nevados.

La sociedad sakiya estaba constituida por los señores (*khattiya*), que componían la clase dominante y eran los más ricos propietarios y cabezas de familia (*gahapati*), incluyendo comerciantes, agricultores y artesanos. Además, contaba con numerosos trabajadores de baja categoría, siervos y esclavos, cuya existencia se presupone, pero a menudo no se reconoce, en los textos canónicos. En ocasiones, los errantes (*samaṇa*) que pasaban por la ciudad pernoctaban en las arboledas o parques. Estos eran mujeres y hombres que habían renunciado a la vida doméstica para buscar la sabiduría y la liberación, un signo de lo cual era que se afeitaban el cabello y la barba, teñían su ropa de ocre o amarillo y se sustentaban yendo de puerta en puerta pidiendo limosna.

Según el estudioso Johannes Bronkhorst, Sakiya estaba situada en una zona de la India en la que las doctrinas del brahmanismo, incluyendo la creencia en un Dios creador y el sistema de castas (*varṇa*) divinamente ordenado, no eran demasiado conocidas ni

aceptadas.[2] El papel del brahmanismo a la hora de definir el orden social y político todavía no se había extendido a la mayoría de las áreas en las que el Buda vivió y trabajó. El brahmanismo era la cultura dominante solo en determinadas zonas de la India occidental, aunque su influencia ya iba extendiéndose hacia el este a lo largo del curso del río Ganges. La escritura prebudista de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por ejemplo, contiene diálogos entre sabios brahmanes que, según recoge, tuvieron lugar en Videha, al este de la recién fundada ciudad de Benarés. Videha pertenecía, en la época del Buda, a la confederación Vajjia, situada en la orilla norte del río Ganges.[3] Los peripatéticos brahmanes, aparentemente, servían como sacerdotes, siendo contratados para realizar sacrificios y rituales, predecir el futuro y ofrecer el consuelo de los hechizos y la magia. Puesto que los sermones palis también mencionan las «poblaciones de los brahmanes», es posible que existiesen pequeñas comunidades en la zona adheridas a los principios de la religión brahmánica.

El uso ubicuo en los sermones palis de la expresión «errantes y brahmanes» (*samaṇabrāhmaṇā*) nos sugiere que en la época del Buda ya existía una división clara entre estos dos tipos de practicantes. Aunque los brahmanes pueden no haber disfrutado de la prominencia y el respeto a que aspiraban, al parecer ya se habían establecido como una comunidad definida con una identidad estricta y exclusiva. Su estilo de vida, costumbres y rituales los diferenciaban de la ecléctica comunidad de los errantes, compuesta por mujeres y hombres de todas las extracciones sociales, quienes sostenían una amplia gama de opiniones y desarrollaban muy variados estilos de práctica. Mientras los brahmanes hacían hincapié en linajes familiares ininterrumpidos, en los que los ritos y enseñanzas sagradas se transmitían de padre a hijo durante generaciones, los errantes se beneficiaban de los excedentes de la riqueza y la movilidad social que caracterizaron a los inicios de la segunda fase de la urbanización del norte de la India. Gotama y sus seguidores integraban uno de los muchos grupos *samaṇa*.

Poco más o menos un siglo después de la muerte de Gotama, Megástenes, embajador griego en Magadha, utilizó sin vacilación alguna, los términos *brahmanes* y *sramanes* como punto de partida para describir a los «filósofos» que encontró durante los diez años que vivió en Pāṭaliputta. También señala que los brahmanes «son mejor apreciados, porque son más coherentes en sus opiniones».[4] Cincuenta años más tarde, el emperador budista Aśoka, en su decimotercer edicto sobre roca, señalaba que «no existe ningún país,

salvo entre los griegos, en el que estos dos grupos, brahmanes y errantes, no puedan encontrarse».[5] Ambas fuentes confirman que, ya en esa época, esta doble división estaba bien establecida en la India. Es muy probable, por consiguiente, que los brahmanes ya hiciesen sentir su presencia en el mundo del Buda. La crítica de Gotama hacia sus creencias y prácticas sociales, sin embargo, no era un ataque a un supuesto establecimiento brahmánico, sino parte de una pugna por la supremacía filosófica en la que los brahmanes solo eran uno de los muchos grupos competidores.

Aunque, por tradición, los sakiyas eran adoradores del sol, su religión popular también participaba en la propiciación y súplica a los espíritus locales (*yakkha*), en santuarios con forma de montículo, y la veneración de árboles cercados por rejas de madera.[6] Ellos también pudieron admitir la creencia generalizada en el ciclo de renacimientos impulsado por la fuerza de los actos (*karma*) anteriores, la cual formaba parte de las creencias indígenas de los pueblos que habitaban en la parte oriental de la cuenca gangética. Pero tal vez su noción del renacimiento se hallase más vinculada a la reflexión intuitiva de unos agricultores cuya vida estaba vinculada a los ciclos de la vida rural que al tipo de elaborada teoría que encontramos en la literatura jainista, hindú y budista desarrollada en siglos posteriores. En la época de Mahānāma, tales ideas habrían servido como un contexto amplio que proporcionaba cierto sentido de continuidad entre el pasado y el futuro. Esta creencia podría también haber alentado un cierto fatalismo, haciendo que los individuos se sintiesen sujetos a fuerzas sobre las cuales no tenían, en última instancia, ningún control.

Mahānāma era primo de Gotama por parte de padre. Aunque no conocemos sus edades respectivas, eran de la misma generación. Habrían tenido antecedentes similares y, muy posiblemente, crecieron juntos. La primera vez que escuchamos hablar de Mahānāma es cuando el Buda relata su salida de Kapilavatthu para convertirse en un mendicante errante. En el momento en que Gotama trataba de escapar sigilosamente, «de repente se cruzó con Mahānāma, quien estaba de guardia en la ciudad; pero, aunque su primo suplicó y lloró, hablándole de todo el dolor que causaría a quienes lo amaban, él prosiguió su camino».[7]

No tenemos una idea clara de cómo se desarrollaron los acontecimientos en Kapilavatthu a consecuencia de la partida de Gotama. Los textos sugieren que se produjo una lucha por el poder, en la que Mahānāma terminó convirtiéndose en líder de la asamblea de Kapilavatthu, el órgano que regía los asuntos de la

comunidad sakiya. Sin embargo, inicialmente, esta posición fue mantenida por otro dirigente, llamado Bhaddiya, quien no parece haber formado parte de la familia de Gotama. Según se desprende, Mahānāma no hizo ningún movimiento para alcanzar el poder hasta que Gotama retornó a Sakiya, durante el sexto año posterior a su despertar, y comenzó a atraer a los miembros de la nobleza a su orden de mendicantes.[8]

Un pasaje en el Vinaya pali refiere que Mahānāma, en connivencia con su madre, manipuló esta situación inestable en su propio beneficio. El hermano de Mahānāma era Anuruddha, el «educado delicadamente», quien era rico y mimado, tenía una casa distinta para cada estación y disfrutaba pasando la temporada de lluvias entretenido por arpistas femeninas. Cuando Mahānāma propuso que alguien de la rama familiar de Gotama se uniese a la orden del Buda, Anuruddha se negó a ello, aduciendo que la vida de un errante sin hogar sería demasiado dura para él e insistiendo en que Mahānāma fuese en su lugar.[9]

–Querido Anuruddha –le dijo entonces Mahānāma–, permíteme recordarte lo que conlleva la vida familiar. En primer lugar, los campos han de ser arados; después deben ser sembrados; luego hay que regarlos; a continuación se debe drenar el exceso de agua; seguidamente, los campos deben ser desbrozados; luego hay que cosechar el cultivo; posteriormente se debe atar la cosecha en hatillos; luego hay que trillar la cosecha; entonces debes separar la paja del grano, recoger el grano y transportarlo a un espacio cerrado. Y tienes que hacer exactamente lo mismo año tras año. Querido hermano, este trabajo no tiene final. Cuando nuestros padres y abuelos fallecieron, el trabajo todavía tuvo que seguir haciéndose. Muy bien, ahora que entiendes lo que implica la vida del hogar, yo lo abandonaré para adoptar una vida sin hogar.[10]

Pero, ante la perspectiva de tener que trabajar los campos durante el resto de su vida, Anuruddha cambió de opinión. Quizá porque todavía no había alcanzado la mayoría de edad, solicitó a su madre permiso para unirse a la orden de mendicantes.

«Vosotros dos –respondió ella entonces– sois lo más querido para mí. Si murieseis, no soportaría estar separada de vosotros. Entonces, ¿cómo puedo, mientras todavía vivís, permitiros alejaros de mí y adoptar una vida sin hogar?» A pesar de esta demostración de afecto materno, ella no parece haber sido totalmente sincera, pues cedió y acordó que podían marchar si cumplían una condición: «Mi querido Anuruddha, si tu amigo Bhaddiya, jefe sakiya, también abandona su casa para llevar una vida sin hogar, entonces, te lo

permitiré».[11]

Por aquel entonces, Bhaddiya era «gobernante de los sakiyas» y, por tanto, se interponía en el camino de cualquier ambición política que pudiese albergar Mahānāma, su otro hijo. Inicialmente, a pesar de los ruegos de Anuruddha a Bhaddiya, este se resistió a unirse a la orden, pero al final accedió a hacerlo al cabo de una semana, una vez que hubiese «cumplido sus obligaciones para con sus hijos y hermanos».[12] Parece probable, pues, que Bhaddiya ya estuviese presionado o amenazado para dejar de ser el jefe de la asamblea de Kapilavatthu. Poco después de ingresar en la orden, mientras estaba sentado, solo, en el bosque, otro mendicante escuchó que se decía a sí mismo: «¡Oh, qué deleite! ¡Oh, qué deleite!». El mendicante supuso que el nuevo recluta estaba recordando las alegrías de las que había disfrutado como dirigente de los sakiyas. Pero, cuando el Buda lo interrogó acerca de sus suspiros de felicidad, Bhaddiya respondió: «Cuando era gobernante, había guardias tanto dentro como fuera de mi residencia, tanto dentro como fuera de la ciudad, así como en el campo. Aunque bien protegido, me sentía ansioso, aterrado, temeroso y alarmado. Ahora, sentado en un bosque al pie de un árbol, en un lugar vacío, me siento impávido, tranquilo y despreocupado».[13]

La historia se interrumpe en este punto, y ya no escuchamos hablar más de los hijos y hermanos de Bhaddiya, quienes supuestamente habían sido designados para sucederlo. A partir de ahora, solo una persona se presenta como jefe de los sakiyas: Mahānāma.

(2)

El *Sekha Sutta* se abre con el anuncio de que los sakiyas de Kapilavatthu terminaron de constituir una nueva asamblea.[14] Siguiendo la costumbre, los sakiyas invitaron al Buda para que inaugurase el edificio, a lo que este aceptó. En preparación, cubrieron el suelo de la sala con alfombras, dispusieron asientos, pusieron una gran jarra de agua y colgaron una lámpara de aceite. Cuando llegó Gotama, lavó sus pies antes de entrar en la sala y sentarse junto al pilar central que mira hacia el este. Sus mendicantes se sentaron detrás de él, cara al este, a lo largo del muro occidental, mientras que los sakiyas de Kapilavatthu se sentaron, con el Buda delante de ellos, en el muro oriental mirando hacia el oeste.[15]

Esta descripción pormenorizada de los asientos que ocupaban

nos indica que los sakiyas, al igual que otros agricultores de todo el mundo, veneraban al sol. Por eso, cuando el Buda y sus mendicantes ocuparon sus asientos, tuvieron cuidado de situarse de cara a la dirección del sol naciente. De hecho, los sakiyas creían que eran descendientes del sol. Cuando, antes de su despertar, Gotama explica sus orígenes a Bimbisāra, rey de Magadha, le dice lo siguiente: «Hay un pueblo, oh, rey, que habita en un flanco de la cordillera nevada, dotado de gran riqueza y energía, perteneciente a la tierra de Kosala. Ellos son de la estirpe de sol (*adiccagotta*) y sakiyas por nacimiento».[16]

A lo largo de su vida, el Buda fue conocido como «amigo del sol» (*adiccamitta*) o «pariente del sol» (*adiccabandhu*). Asimismo, comparaba al amigo verdadero (*kalyāṇamitta*) con la primera luz del alba porque, de la misma manera que el amanecer es el precursor del sol naciente, un verdadero amigo precede a nuestro cultivo del Noble Óctuple Sendero, el camino que conduce a la completa independencia en la práctica del dharma.[17] Mediante el ejemplo y la enseñanza, el verdadero amigo alienta a que el sol nazca en la vida de otra persona. El sol, en este caso, representa el nirvana, que se contempla tan pronto como se disipan de forma provisional de la mente del individuo las oscuras nubes de la reactividad habitual. Tales momentos abren la posibilidad de llevar una vida que ya no se vea condicionada por los impulsos de la codicia, el odio y la confusión.

No es ninguna coincidencia que, cuando Mahānāma preguntó a Gotama si tendría una buena muerte, Gotama comparase el destino de su primo al de un árbol inclinado hacia el este. Por consiguiente, estaba equiparando el objeto de culto tradicional de los sakiyas (el sol) con el núcleo experiencial de su propia enseñanza, es decir, el nirvana. De ese modo, el sol, la radiante fuente de calor, luz y vida, se convierte en una metáfora del nirvana, la fuente radiante del Óctuple Sendero que permite el desarrollo de los seres humanos. Así pues, él no rechaza las creencias animistas en las que fue educado, sino que las transforma en símbolos. En lugar de un culto solar preocupado por la supervivencia de una comunidad agrícola en la llanura gangética, su dharma solar se convierte en un marco de ideas, valores y prácticas que permite a las personas de todas las extracciones de la vida florecer individual y colectivamente, con independencia de cuándo y dónde vivan y de qué es lo que hagan.

Como era habitual cuando se inauguraba una sala de asamblea, el Buda dio una disertación sobre el dharma para inspirar e instruir a su audiencia. Transcurrido un tiempo, sin embargo, la

espalda empezó a dolerle, por lo que se recostó sobre su manto para descansar, no sin antes encomendar a Ānanda, su asistente, que continuase el discurso. Y él «se dirigió al sakiya Mahānāma».[18] Así pues, este es el único lugar en el discurso en el que encontramos una referencia a que Mahānāma era jefe de los sakiyas. Es posible, pues, que la nueva sala de la asamblea fuese erigida para conmemorar el nombramiento de Mahānāma para ese puesto.

Era muy positivo que los sakiyas construyesen una nueva y prestigiosa sala en la que reunirse y conducir sus asuntos, pero ¿cuál era el poder real que tenía Mahānāma como jefe de la asamblea? «Los sakiyas –según el discurso *Sobre los orígenes*– son vasallos del rey de Kosala. Le ofrecen humilde servicio y lo saludan, se levantan, le rinden homenaje y le prestan el debido servicio.»[19] Este papel subordinado también está implícito en el comentario del Buda al rey Bimbisāra de que él procedía de la «tierra de Kosala». Dado que esa conversación data del periodo anterior a su despertar, la república autónoma de los sakiyas debió de haber perdido su independencia más o menos en el momento del nacimiento del Buda. Así pues, la jefatura de Mahānāma tenía tan solo un carácter nominal. Dentro de la jurisdicción de los sakiyas habría ejercido su autoridad como un magistrado con capacidad para arbitrar en los conflictos locales, garantizando la paz general y supervisando la administración de la ciudad y las aldeas aledañas. Pero también se habría visto obligado a aumentar los impuestos con el fin de enviar cada año una caravana de mercancías a Sāvatthi, la capital de Kosala, en homenaje al rey Pasenadi, su jefe supremo.

Una orgullosa república oligárquica, formada a lo largo de generaciones por asociaciones de familias y clanes, cuyos ancianos se congregaban en la sala de la asamblea general para dirigir los asuntos de la comunidad, no era ahora mucho más que una provincia integrada en la poderosa monarquía de Kosala. El territorio de los sakiyas se hallaba comprimido entre Kosala, en el oeste, el impenetrable Himalaya, situado al norte, y la república de Mallā, al sur. Al igual que Sakiya, la descripción de Mallā nos dice que contaba con salas de asamblea en sus principales ciudades de Kusinārā y Pāvā, que Gotama también fue invitado a inaugurar. Sin embargo, a diferencia de Sakiya, los discursos se refieren a Mallā como uno de los dieciséis grandes estados (*mahājanapada*) de la India, que todavía funcionaba como una república independiente.[20] Mallā debe haber mantenido una estrecha relación con Kosala, puesto que, a lo largo de la vida del Buda, los dirigentes de Mallā (primero Bandhula y, posteriormente, Dīgha Kārāyaṇa)

sirvieron como comandantes en jefe del ejército de Kosala. Parecería, pues, que Mallā y Kosala funcionaban como una alianza, cuyo liderazgo político recaía en el rey de Kosala, mientras el militar pertenecía a Mallā. El mantenimiento de dicha disposición dependía de fuertes lazos de confianza entre ambos estados, que se rompieron, como veremos, en diferentes ocasiones.

Al encumbrarse como jefe de los sakiyas, Mahānāma asumió una posición que, si bien todavía era lo suficientemente apetecible para que algunos luchasen por ella, se había visto comprometida y debilitada por hallarse subordinada a la autoridad de la corte de Kosala. Cuando Mahānāma describe su temor de regresar a Kapilavatthu al anochecer, podría estar expresando algo más que una preocupación por la carrera de un caballo desbocado o por un alborotador violento. Su posición era muy precaria, atrapado como estaba entre las fuerzas de la naturaleza (caballos y elefantes, pero también sequías y hambrunas), ejércitos invasores o milicias en tránsito (carros), comercio agresivo (carretas) y desafíos a su autoridad (personas violentas). Como hemos visto, su predecesor, Bhaddiya, también confesó tener un miedo constante durante su mandato como jefe.

La ansiedad de Bhaddiya y Mahānāma podría considerarse reflejo de la gran incertidumbre de su época. Vivieron durante un periodo en la historia de la India en el que las comunidades agrícolas y rurales que habían permanecido estables durante siglos se vieron sustituidas por la expansión de monarquías centralizadas con ejércitos permanentes. Las primeras ciudades –tales como Sāvatthi, Rājagaha y Vesālī– estaban emergiendo en la zona oriental de la cuenca gangética, permitiendo que concentraciones sin precedentes de personas viviesen, trabajasen y comerciasen juntas. Se introdujo una economía monetaria donde banqueros y comerciantes amasaban fortunas y en la que los bienes de lujo eran transportados de un lado a otro por vías como la ruta del Norte. El excedente económico generado por toda esta actividad fue capaz tanto de apoyar un cuerpo improductivo de errantes sin hogar en busca de la sabiduría como de pagar sus salarios a soldados profesionales. A escala más local, Mahānāma habría tenido que lidiar con los apetitos de su extensa familia, estimulados por esta nueva época de prosperidad y oportunidades.

El padre de Mahānāma fue Dronodana, hermano del padre del Buda, Suddhodana. Aunque no sabemos nada acerca de Dronodana, se cree que Suddhodana gobernó al pueblo sakiya al menos hasta que su hijo abandonó el hogar a la edad de veintinueve años. Sin

embargo, los discursos no afirman que Gotama, en el caso de haber permanecido en Sakiya, hubiese terminado convirtiéndose de forma automática en jefe. Internamente, Sakiya no era un sistema hereditario en el que el hijo mayor del actual jefe sucediese a su padre tras la jubilación o fallecimiento de este, sino que todavía funcionaba como una oligarquía en la que eran los ancianos de cada clan los que decidían quién se convertiría en su líder. No obstante, dada la inteligencia y el carisma de Gotama, así como el relato de que Mahānāma intentó disuadirlo para que no renunciase, él habría sido evidentemente el principal candidato para desempeñar ese puesto.

La principal oposición al ascenso de Mahānāma al poder provenía, con toda probabilidad, de la familia de Māyā, madre del Buda, y de su tía (y madrastra) Pajāpatī. Según fuentes palis, esta rama del clan estaba encabezada por Māyā y SuppaBuda, el irascible hermano de Pajāpatī, el cual se opuso fieramente a Gotama. SuppaBuda era el padre de la esposa del Buda, Bhaddakaccānā, a la que Gotama abandonó cuando se convirtió en errante. La animosidad de SuppaBuda pudo haberse visto alimentada por el humillante abandono de su hija por parte de Gotama. Se cuenta que, cierto día, SuppaBuda se sentó a beber licor en un callejón de Kapilavatthu para bloquear el camino de Gotama al lugar al que había sido invitado a comer. Una semana más tarde, cayó por las escaleras de su casa cuando trataba de huir a caballo y fue asesinado.[21] A pesar de que es difícil saber lo que significa esta narración fragmentaria, sí que nos permite ver los conflictos que tuvieron lugar en la extensa familia del Buda, a los que se habría añadido el problema de Mahānāma.[22]

Otro episodio, en el que también aparece Mahānāma, nos sugiere que Gotama no siempre fue bienvenido en Kapilavatthu. Un discurso refiere cómo el Buda regresó a su ciudad natal y le pidió a Mahānāma que le encontrase un alojamiento adecuado para pasar la noche. Mahānāma no pudo hallar una habitación para su primo y le propuso quedarse con un hombre llamado Bharaṇḍu el Kālāma, junto al que Gotama había estudiado meditación con el maestro Ālāra Kālāma, a lo que el Buda aceptó.

A la mañana siguiente, Mahānāma visita a Gotama, quien le plantea una pregunta acerca de la naturaleza de la «comprensión» (*pariññā*), un término clave que hace referencia a la primera de las cuatro tareas en la práctica del dharma, es decir, comprender el sufrimiento. Con Bharaṇḍu sentado a su lado, el Buda explica entonces a Mahānāma que existen tres tipos de maestros: los que

prescriben la comprensión del deseo sensual, los que prescriben la comprensión del deseo sensual y las formas y quienes prescriben la comprensión del deseo sensual, las formas y las sensaciones. Entonces pregunta a Mahānāma si el objetivo de estos tres tipos de maestros es el mismo. Pero Mahānāma no tiene oportunidad de responder porque Bharaṇḍu no cesa de repetir: «Responde que es "el mismo", Mahānāma», mientras Gotama repite a su vez: «Responde que es "diferente", Mahānāma». Parece como si ambos hombres tratasen de provocarlo o de burlarse de él. Nunca podremos saber la respuesta correcta, asumiendo que exista una. «Porque a continuación Bharaṇḍu expresó lo siguiente: "El errante Gotama me ha criticado varias veces delante del influyente Mahānāma. Lo mejor es que yo abandone Kapilavatthu". Entonces partió para nunca más volver».[23]

Sin más antecedentes, es difícil dar sentido a esta historia. Lo único que parece claro es que Bharaṇḍu considera que Mahānāma es una poderosa figura en Kapilavatthu, alguien al que no puede permitirse el lujo de contrariar. En cambio, él llama a Gotama simplemente un «errante» y no parece mostrarle una particular estima. Quizá Bharaṇḍu se había establecido como maestro en la ciudad, estaba reuniendo algunos seguidores y le preocupaba que la oposición de Gotama le hiciese perder credibilidad a los ojos de Mahānāma. De hecho, se sintió tan preocupado como para abandonar la ciudad para siempre. Puesto que el discurso concluye con la partida de Bharaṇḍu, podemos asumir que este fue un desenlace oportuno.

(3)

A pesar de los deberes de Mahānāma como dirigente de Sakiya y de sus responsabilidades como jefe del clan Gotama, los discursos lo retratan como alguien que «ha entrado en la corriente» (*sotāpanna*). Sāriputta, uno de los principales discípulos del Buda, explica que la «corriente» es una metáfora referida al Óctuple Sendero y que la persona que entra en la corriente es aquella que hace suyo dicho sendero.[24] Es difícil encontrar un equivalente en un idioma occidental para esta noción evocadora y fundamental. Como metáfora, «entrar en la corriente» implica que uno deja de estar atrapado en los ciclos de comportamiento habitual, que no conducen a ningún lado, y se libera de las garras de sus hábitos para fluir libremente sin impedimento alguno. Este libre flujo se experimenta como una manera de vivir que afirma la propia autonomía e

integridad. En otras palabras, el sendero ya no es algo en lo que Mahānāma cree o a lo que aspira, sino que se ha convertido en algo propio.

Pero una vida de libre flujo debe estar contextualizada por un marco de compromisos y valores. De igual modo que una corriente es guiada a lo largo de su curso hacia el océano por las orillas entre las que discurre, también el Óctuple Sendero se ve sostenido y dirigido por la «confianza lúcida» en el Buda, el dharma y la comunidad. Esta forma de vida es autónoma en el sentido de que ya no está determinada por la capacidad de reacción instintiva y, en particular, por los impulsos de la codicia, el odio y la confusión. De hecho, el mismo sendero tiene su origen en la experiencia directa que tiene la persona de la suspensión o ausencia de esos impulsos, lo cual constituye la definición del «nirvana».[25] Esto no significa, sin embargo, que una vez que se vislumbre el nirvana, nunca más vaya a repetirse dicha reactividad innata. Gotama no era un ingenuo psicológicamente hablando. La experiencia del nirvana marca un punto de inflexión en la vida individual, pero no constituye una meta final e inmutable. Después de esa experiencia, uno sabe que es libre de *no* actuar a partir de los impulsos que surgen naturalmente en reacción a una situación determinada. Si uno decide actuar siguiendo esos impulsos es otro asunto. Sin embargo, es precisamente esta libertad la que sirve de fuente a partir de la cual empieza a fluir la corriente del sendero.

Gotama declara que Mahānāma es alguien dotado de confianza lúcida en el Buda, el dharma y la comunidad y cuya mente se inclina hacia el nirvana.[26] Mahānāma ha visto por sí mismo la posibilidad de vivir de manera radicalmente distinta en este mundo, de una manera que ya no esté motivada por sus temores y apetitos, sino que nazca de su elección consciente de pensar, hablar y actuar según los valores del dharma. Podríamos comparar su «entrada en la corriente» con la experiencia de experimentar una conversión religiosa, filosófica o política. No sabemos si esto le ocurrió de manera repentina como un momento de revelación o fue el resultado de la reflexión gradual. Sea como fuere, Mahānāma terminó «convirtiéndose» a la enseñanza de Gotama.

Tras su conversión, Mahānāma ingresó en la noble comunidad (*ariya sangha*) en la que tenía una confianza lúcida. Además de los mendicantes sin hogar, esta comunidad incluía a numerosas «mujeres y hombres adeptos (*upāsaka*/*upāsika*), vestidos de blanco, que disfrutaban de los placeres sensoriales (*kāma*), que llevaban a cabo las instrucciones del Buda, respondían a sus consejos, habían

ido más allá de la duda, se habían liberado de la perplejidad, adquirido intrepidez y convertido en independientes de otros en lo que concierne a la enseñanza».[27] La noble comunidad se compone, entonces, de todos aquellos, tanto mendicantes como adeptos, que han entrado en la corriente del sendero óctuple.[28]

Además de reorientar su vida hacia los valores básicos del despertar (encarnados por el Buda, el dharma y la comunidad), Mahānāma también poseía «las virtudes queridas por los nobles».[29] Esta es la cuarta cualidad atribuida a los que entran en la corriente. Se supone que la confianza lúcida trae consigo un cierto grado de *dignidad*. Entrar en la corriente del sendero no es una experiencia puramente subjetiva, sino que también ennoblece el carácter de la persona.

El que la conversión, o entrada en la corriente, fuese de particular interés para Mahānāma se ve confirmado por una secuencia de cinco discursos, todos los cuales están dirigidos a él.[30] Los dos primeros describen de distintos modos el episodio en el que Mahānāma pregunta al Buda acerca de su muerte; los dos últimos tratan de la suerte de un hombre llamado Sarakāni el Sakiya.

Tras la muerte de Sarakāni, el Buda declaró que este había entrado en la corriente. No fueron pocos los sakiyas que se sorprendieron al escuchar esas palabras y que se quejaron del siguiente modo: «Es ciertamente maravilloso y muy impresionante. ¿Quién no entrará ahora en la corriente si el Buda declara que Sarakāni lo ha hecho? Sarakāni era demasiado débil para el adiestramiento, dado que ¡consumía bebidas embriagadoras!».

Sarakāni, según parece, era el borracho local, ¿cómo, pues, se preguntaba la gente, podía «inclinarse hacia el nirvana» y estar destinado al despertar?

Mahānāma se dirige entonces a Gotama para pedirle que le aclare la cuestión. Se reúnen en un bosquecillo de árboles *sal* en Kapilavatthu. El Buda le explica entonces: «Si hablásemos con propiedad y tuviésemos que decir de alguien “fue un adepto que buscó refugio durante largo tiempo en el Buda, el dharma y el sangha”, sería de Sarakāni el Sakiya de quien deberíamos decirlo».[31]

La entrada en la corriente, al igual que la conversión, no es tanto el logro de un grado de iluminación o santidad como un cambio fundamental en nuestra perspectiva de la vida. Y, si bien puede otorgar una cierta dignidad, no elude la posibilidad de una recaída en un comportamiento indigno. Sarakāni, como Mahānāma, podía tener sus debilidades, pero no debía ser juzgado por este

único motivo, sino que debía ser recordado en términos de los valores sinceros –es decir, el despertar, el dharma y la comunidad– que, a pesar de sus reiterados fracasos, trató de encarnar en su vida. El caso de Sarakāni ilustra que el noble sangha incluye a pecadores así como a santos. «Incluso si estos grandes árboles *sal*, Mahānāma, pudiesen entender lo que está bien y mal dicho, entonces yo declararía que ellos también han entrado en la corriente, ¡cuánto más Sarakāni el Sakiya!»[32]

La conversión parece haber sido un tema polémico durante la vida del Buda, y los que estaban próximos a Gotama no se ponían de acuerdo en cuanto a qué significaba. En otra ocasión, Mahānāma acompaña a un hombre llamado Godhā el Sakiya a solicitar al Buda que resolviese un debate sobre lo que significaba la entrada en la corriente. Mahānāma mantenía que existían cuatro criterios para la entrada en la corriente, mientras que, para Godhā, eran tres. Mahānāma expone su disconformidad y declara que, incluso si toda la comunidad de mendicantes estuviese en desacuerdo con algo dicho por el Buda, él seguiría estando en el mismo lado que el Buda. «Por favor recuérdame –concluye Mahānāma– como alguien que tiene fe en ti.»

Pero, en lugar de secundar su afirmación, Gotama se dirige a Godhā y le pregunta: «¿Qué dirías de Mahānāma cuando habla de ese modo?».

Aunque el discurso concluye con la abierta aprobación de Godhā hacia su amigo, tengo la impresión de que Gotama no se sintió demasiado satisfecho con la demostración devocional de Mahānāma.[33] Puesto que la conversión implica «hacer del sendero algo propio» y llegar a ser «independiente de los demás», ese tipo de devoción incondicional parece incongruente y fuera de lugar.

Este discurso nos presenta a Mahānāma como un fiel devoto y también un tanto fanático. Para él, la autoridad no residía en el dharma y la reflexión razonada y el debate con los demás, que era como Gotama concebía que se pusiese en práctica su enseñanza, sino exclusivamente en la persona del mismo Buda. (Me pregunto si se habría puesto del lado de Gotama, aunque este hubiese discrepado de él.) El pasaje sugiere que la comunidad no siempre coincidía en todo y que, en ocasiones, el Buda no estaba contento de tener que imponer su punto de vista. Esa actitud tolerante podría haber parecido a Mahānāma un síntoma de indecisión y debilidad, cualidades que estaba luchando por superar dentro de sí mismo. Viviendo en un momento de crisis, anhelaba la certidumbre y la determinación de que hacía gala su maestro. Sin embargo, la

desesperación se convierte fácilmente en fanatismo. Cuando se sienten amenazadas y abrumadas por fuerzas que no pueden controlar, las personas adoptan opiniones inflexibles como un cómodo mecanismo de defensa.

(4)

Discurso menor sobre la masa del sufrimiento recoge un diálogo, mantenido en el parque de Nigrodha, fuera de Kapilavatthu. Mahānāma saluda al Buda, se sienta a un lado y le dice:

> Siempre he entendido que tu dharma dice: «la codicia corrompe la mente, el odio corrompe la mente, el engaño corrompe la mente». Sin embargo, a veces, los estados de codicia, odio e ilusión abruman mi mente y permanecen en ella. Y yo me pregunto: ¿cuál es el estado (*dhamma*) que sigue actuando todavía dentro de mí para que estos pensamientos de codicia, odio e ilusión me invadan y no desaparezcan?[34]

El Buda le explica entonces cómo el «estado» que se halla en la raíz de la angustia espiritual de Mahānāma es su deseo sensual (*kāma*). No es que Mahānāma no logre entender que el deseo sensual ofrece escasa satisfacción y a menudo aboca a un gran sufrimiento; al contrario, él parece entenderlo bien, pero debido a que no tiene acceso al tipo de bienaventuranza experimentada en los estados profundos de absorción meditativa, sigue aferrado a los deleites de este tipo de deseo.[35]

Kāma es un concepto muy antiguo en la India. Ya en el Rig-Veda (X.129) encontramos un relato de la creación que describe cómo «en el principio existía el deseo sensual (*kāma*)», a partir del cual evolucionaron el cosmos y sus criaturas.[36] La cosmología budista afirma que los seres humanos habitan en el mundo de la sensualidad (*kāmaloka*), el cual es gobernado por Māra (el «demonio»), también conocido como Kāmadeva, el dios de la sensualidad. *Kāma* está estrechamente identificado con la pasión y el deseo sexual, con la urgencia primaria e instintiva de sobrevivir y reproducirse. El pasaje del *Discurso menor sobre la masa del sufrimiento* nos lo presenta como algo más profundamente arraigado en nuestra neurobiología que la codicia, el odio y la confusión que nos abruman de manera periódica. *Kāma* es lo que hace que la codicia, el odio y la confusión se adhieran a nuestra mente, proliferen y permanezcan en ella.

Además de los conflictos externos que Mahānāma tiene que afrontar en su función pública como dirigente, también sufre la

ansiedad generada por las contradicciones que su consciencia acrecentada le lleva a percibir en su interior. Él ha consagrado su vida a los valores enseñados por su primo, pero, a pesar de sus mejores esfuerzos, sigue viéndose asaltado por las mismas fuerzas que intenta trascender. Es un hombre atormentado, agobiado por sus deberes para con sus semejantes y perturbado por la incontenible potencia de su naturaleza sensual. Pero, si bien considera que su mente está «abrumada por pensamientos de codicia, odio e ilusión», también es alguien que «se vence, ladea e inclina hacia el nirvana». No hay contradicción; ambas condiciones pueden coexistir en una misma persona.

Gotama es bien consciente de que la gente no puede ser dividida de un modo tajante en santos y pecadores. En el relato de su despertar descrito en *La noble búsqueda* declara que lo que ha comprendido es difícil de entender porque «va contra la corriente» (*paṭisotagāmi*).[37] Entrar en la corriente del Óctuple Sendero significa ir contra la corriente de nuestra reactividad, pulsiones, condicionamientos sociales o inclinación psicológica. Elegir pensar, hablar y actuar de manera distinta al modo incitado por estos hábitos exige voluntad y compromiso. No es de extrañar, pues, que alguien como Mahānāma, que está dando sus primeros pasos en este nuevo sendero, se sienta abrumado y azotado por el poder de las fuerzas que emergen en su interior.

Esto es comprensible. Si en lugar de seguir los dictados de nuestra impulsividad innata y dejarnos llevar por ella, empezamos a confrontarla, ese acto de resistencia en sí parece intensificar la potencia de la reacción. La consiguiente sensación de impotencia y frustración puede fácilmente terminar convirtiéndose en autodesprecio. Entonces no solo nos enfadamos con nosotros mismos por no hacer lo que queremos, sino a menudo por terminar haciendo lo contrario de lo que deseamos. A medida que crece y se exaspera este odio hacia nosotros mismos, puede transformarse en un deseo de dañarnos y castigarnos a causa de nuestra debilidad.

Aunque señala a Mahānāma los peligros inherentes a la indulgencia sensual, Gotama también le advierte contra la tentación del castigarse a uno mismo y aduce el ejemplo de algunos Nigaṇṭhas (jainistas), a los que una vez observó en Rājagaha, cuya «práctica consistía en permanecer siempre de pie, experimentando sentimientos dolorosos y penetrantes tormentos», en la creencia errónea de que, de ese modo, contribuían a superar sus debilidades y encontrar así la fuerza necesaria para alcanzar la salvación.[38] La visión de la liberación sustentada por el Buda, en cambio, implica

cultivar un camino intermedio en el que el individuo no permanece atrapado en el callejón sin salida de la indulgencia sensual ni de su opuesto, la automortificación.

Mahānāma no tiene intención alguna de renunciar al mundo y convertirse en mendicante. Y, aunque está atrapado en la política, padece miedo y ansiedad y no puede controlar sus deseos sensuales, sin embargo, también es una persona que ha entrado en la corriente y cuya mente «se ha visto fortalecida durante mucho tiempo por la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la comprensión», inclinándose hacia el nirvana.[39] Otro pasaje nos lo describe como un «cabeza de familia» que «ha encontrado satisfacción en el *tathāgata*, se ha convertido en vidente de lo inmortal y vive habiendo contemplado lo inmortal».[40] Mahānāma es eminentemente una figura mundana, un individuo complejo de carne y hueso muy similar a nuestro propio ego ambivalente.

(5)

Mahānāma, el más destacado adepto de la doctrina de Gotama en Kapilavatthu, solicita al Buda que le explique cuál es la diferencia entre un adepto y un mendicante. Y la respuesta que recibe serviría aún para describir a los adeptos en la mayoría de los países budistas. Un adepto es «alguien que busca refugio en el Buda, el dharma y el sangha»; un adepto realizado en la virtud es aquel que «se abstiene de matar, robar, cometer abusos sexuales, mentir y tomar sustancias psicoactivas que conducen al descuido (*pamāda*)»; un adepto está dotado de «fe en el despertar del *tathāgata*», «mora en el hogar con una mente desprovista de mezquindad, libremente generosa y desprendida» y «cuya comprensión se enfoca en el surgimiento y la cesación, en lo que es noble y profundo».[41]

En la mayoría de las traducciones a idiomas occidentales, encontramos «seguidor laico» o «laico» en lugar de «adepto». Pero «laico» es una traducción tan problemática del término *upāsaka* como «monje» lo es de *bhikkhu* y «monja» de *bhikkhuni*. En cada caso, estamos utilizando un término que implica una distinción religiosa formal que no existía en la época de Mahānāma. Esa terminología se amolda mejor a un periodo posterior en la historia budista, cuando los mendicantes vivían aparte en los monasterios, actuaban como sacerdotes y no solo dependían de los laicos para que les proporcionasen su sustento diario, sino también para mantener y proteger sus instituciones.

Literalmente, *bhikkhu* significa «mendicante», mientras que

upāsaka se deriva del pali *upāsati*, que significa «sentarse cerca» y, de ahí, el término «adepto». Aunque los adeptos siempre dan limosnas y apoyan a los mendicantes, es cuestionable si sus respectivas funciones reflejan las de los monjes y los laicos tal como entendemos en la actualidad dichas palabras. La noble comunidad (*ariya sangha*) que Gotama formó incluía a todos aquellos que entraban en la corriente del Óctuple Sendero, con independencia de que esos individuos fuesen mendicantes o adeptos. Un mendicante podía emprender el adiestramiento que conlleva una dedicación completa al cultivo del sendero, pero la formación y la dedicación no son garantía de visión profunda o iluminación. Encontramos a mendicantes que abandonan la formación y a adeptos (como Mahānāma) que han entrado en la corriente, están comprometidos con el sendero y manifiestan una fe inquebrantable en el Buda.

Dada la creencia general (incluso por parte de los budistas) de que los sakiyas de Kapilavatthu vivían en una sociedad regulada por las normas brahmánicas, se asume que los adeptos al dharma se convertían a un conjunto de creencias y abandonaban otro. De ese modo, los nuevos adeptos rechazarían la creencia en un Dios creador y un alma eterna, abandonarían todo compromiso con el sistema de castas y dejarían de frecuentar a los sacerdotes brahmanes. Sin embargo, a la luz de recientes estudios, como los de Bronkhorst, casi con toda seguridad no ocurría nada de eso. Al convertirse en adepto del dharma, Mahānāma habría adoptado conscientemente, quizá por vez primera, una actitud ética, contemplativa y filosófica coherente con su vida. Dado que no era seguidor de las doctrinas brahmánicas, no tenía necesidad de rechazarlas. En lugar de ello, abrazó una perspectiva sobre la vida y el mundo que trascendía ese tipo de preocupaciones provincianas en torno a la familia y la tribu, y que le inspiraba a vivir de acuerdo con un conjunto de valores universales. Dado que todo individuo procedente de cualquier extracción podía convertirse en adepto, la comunidad en la que uno ingresaba comprometiéndose con el Buda, el dharma y el sangha incluía en potencia a toda la humanidad. En este sentido, más que el establecimiento de una «religión», el dharma de Gotama abrió la puerta a una nueva civilización.

(6)

Mahānāma pudo luchar contra su sensualidad y su deseo sexual, pero no trataba a las mujeres como meros objetos de su lujuria, sino que parece haber respetado y defendido un papel igualitario para

ellas en tanto que practicantes del dharma. Al escuchar por primera vez enseñar a Gotama en el parque de Nigrodha, se sintió tan complacido que volvió a casa cantando las alabanzas de los budas, el dharma y el sangha. Cuando su esposa le preguntó acerca de lo que había escuchado, respondió:

–La aparición del Buda es provechosa para nosotros. Hoy, el Buda ha enseñado el tipo de dharma que, al ser escuchado, permite a numerosos seres alcanzar grandes comprensiones.

–Cuando dices que «la aparición del Buda es provechosa para nosotros» –replicó ella–, eso es cierto. Sin embargo, aunque pueda ser provechoso para vosotros, no lo es tanto para nosotras, porque la aparición del Buda en el mundo beneficia a los hombres, pero no a las mujeres.

–Querida mujer, no digas eso –le dijo entonces Mahānāma–. Su compasión se extiende a todos los seres. Vosotras, las mujeres, también debéis acudir a escuchar el dharma de él en persona.[42]

Pero el que una mujer fuese a escuchar era más fácil de decir que de hacer. Suddhodana, padre de Gotama, aparentemente no permitía a las mujeres asistir a los sermones de su hijo en el parque de Nigrodha. Dado que este delicado tema era difícil de abordar directamente con Suddhodana, Mahānāma se dirigió a Mahāpajāpatī, esposa de Suddhodana y madrastra de Gotama. Como contumaz esposa del jefe, convenció a su marido para que concediese permiso a ella y a otras mujeres sakiyas, incluyendo la esposa de Mahānāma, para asistir a las enseñanzas.

La especialista Damchö Diana Finnegan señala que esas voces de mujeres positivas y confiadas en sí mismas rara vez se escuchan en la literatura de este periodo en la historia de la India.[43] Aunque Sakiya se presenta como una sociedad patriarcal gobernada por Suddhodana, tanto él como Mahānāma se dejan influir en sus opiniones por las objeciones de sus esposas. Su receptividad sugiere que Sakiya aún no estaba bajo el dominio de la ideología brahmánica, que asigna a cada persona un lugar en el régimen divinamente ordenado de las cosas. Aunque la flexibilidad de los hombres también pudo haber sido una consecuencia de la influencia del dharma de Gotama, es muy posible que Sakiya todavía no se viese afectada por la imposición de las estrictas normas sociales del brahmanismo.

En otra ocasión, mientras Gotama se encontraba de visita en Kapilavatthu, falleció el administrador de Mahānāma. El administrador era el responsable de supervisar a la población tribal en las estribaciones del Himalaya. En su lugar, Mahānāma nombró

un brahmán que tenía una hija llamada Canda (Luna). Esta muchacha «creció hasta convertirse en una persona inteligente y bien educada, cuyo hermoso rostro se ganaba los corazones de la gente de las colinas».[44] El brahmán no tardó en morir –posiblemente de tuberculosis–, habiendo contraído una deuda considerable en su búsqueda de un remedio para su enfermedad. Al ser informado por los habitantes de las colinas de las virtudes de Canda, Mahānāma acordó acogerla en su hogar, como compensación por lo que su padre le debía en impuestos no cobrados o sustraídos. Además de ayudar a la esposa de Mahānāma en la cocina, a Canda se le asignó la tarea de confeccionar guirnaldas con las flores del jardín. Ella era tan hábil en este cometido que Mahānāma le cambió el nombre por el de Mallikā (Muchacha Guirnalda).

Cierto mediodía, mientras comía en el jardín, se dio cuenta de que Gotama pasaba haciendo su ronda diaria de limosna. Aunque se sintió impresionada por su porte y apariencia, dudó de si ofrecerle comida a causa de su humilde posición como sirvienta doméstica. Intuyendo su conflicto, el Buda puso delante de Mallikā su cuenco y ella compartió su comida con él, mientras este formulaba la plegaria de que algún día se vería liberada de su situación de pobreza y servidumbre. Este episodio también señala, según parece, su conversión en adepta del dharma. Con el fin de que su plegaria fuese respondida, Gotama la instruyó para que llevase a la práctica sus enseñanzas y así obtener cierto grado de comprensión y paz interior, así como para lograr la confianza y el compromiso necesarios para prosperar en el mundo.

Tiempo después, el rey Pasenadi de Kosala, soberano de los sakiyas, cabalgaba a solas en su caballo por Kapilavatthu, habiéndose separado de su séquito durante una expedición de caza. Agotado, llegó al jardín de Mahānāma y vio a Mallikā. Le pidió agua para lavarse la cara y beber, lo cual ella le proporcionó. Entonces le pidió que le masajease los pies con una toalla, cosa que ella hizo tan expertamente que de inmediato el rey se sumergió en un sueño reparador. Preocupada de que el rey dormido fuese vulnerable a sus enemigos, la muchacha cerró la puerta para asegurarse de que nadie pudiese verlo. Tan impresionado quedó Pasenadi con el suave tacto, la inteligencia y las atenciones de Mallikā que solicitó a Mahānāma permiso para casarse con ella, a lo que Mahānāma respondió dándole su consentimiento. Aunque la madre de Pasenadi se mostró escéptica a la hora de aceptar a una sierva en la casa real, en Sāvatthi, también ella terminó siendo conquistada por los encantos de Mallikā. Y, cuando Mallikā dio a

luz a un hijo, fue la madre de Pasenadi la que insistió en llamar al príncipe Viḍūḍabha, que significa «el de alta alcurnia».[45] Este era el nombre del mítico rey cuyos hijos fundaron la ciudad de Kapilavatthu y engendraron el clan de los sakiyas.[46]

En ambas historias, constatamos que Mahānāma favorece la causa de las mujeres: posibilita que su esposa y otras mujeres escuchen el dharma y, a pesar de los orígenes humildes de Mallikā, asume que ella posee las cualidades necesarias para ser reina de Kosala. En el caso de Mallikā, sin embargo, pudo no haber calibrado bien la reacción de sus conciudadanos sakiyas a su unión con Pasenadi. Cuando su hijo Viḍūḍabha alcanzó la mayoría de edad, él, al igual que le ocurriera a su padre, se encontraba en una expedición de caza que le condujo a un parque cercano a Kapilavatthu. Al enterarse de que los elefantes y los caballos del hijo de Mallikā, la «esclava», habían pisoteado el parque, los sakiyas montaron en cólera y se dispusieron a castigar al príncipe por invadir sus tierras. En lugar de enfrentarse a su ira, Viḍūḍabha decidió ocultarse, dejando a un criado con el encargo de que dijese a los sakiyas que el príncipe ya se había marchado. No pudiendo castigar a Viḍūḍabha cortándole las manos o los pies e incluso matándolo, decidieron purificar su presencia en el parque esparciendo tierra fresca sobre sus huellas, enluciendo los muros que había tocado y rociando todo el lugar con agua fresca, leche y flores. Cuando el criado informó de lo sucedido a Viḍūḍabha, el joven príncipe declaró: «Señores, cuando fallezca mi padre y yo sea rey, lo primero que haré será hacer justicia con estos sakiyas. Prometedme que me ayudaréis en esta empresa».[47]

Esta versión, así como la versión paralela en pali, parece demasiado exagerada para ser considerada un hecho histórico. Puesto que la conclusión de la historia gira en torno a los temores de la corrupción de la pureza de casta, hay muchas probabilidades de que fuese añadida en un momento posterior, cuando los budistas finalmente aceptaron las creencias de la cosmovisión brahmánica. Tenemos que recordar que esa leyenda no habría sido utilizada como una instrucción de entrenamiento para mendicantes, sino para orientar moralmente a la población en general. En estas circunstancias, podría haber sido embellecida y ampliada en reiteradas versiones con fácilidad, reflejando la evolución de la cosmovisión de sus narradores.

Las fuentes primarias que han llegado hasta nosotros coinciden en una cosa: que hacia el final de la vida de Gotama, Kapilavatthu fue invadido y destruido por el ejército de Kosala al mando del rey

Viḍūḍabha. No hay forma de saber, desde esta distancia temporal y con los escasos datos de que disponemos, los motivos reales que dieron lugar a estos trágicos acontecimientos.

Posiblemente, los sakiyas estaban resentidos con el rey Pasenadi por la elección de una extranjera –Mallikā– como su reina, en lugar de una noble del clan de Gotama, que hubiera unido clanes y familias reales mediante el matrimonio y otorgado prestigio a los sakiyas dentro de Kosala, o quizá Viḍūḍabha se sintiese ofendido por la manera en que los sakiyas trataban a su madre más que por la forma en que lo trataban a él. Desde la época de la *Ilíada,* las naciones han utilizado los desaires, reales o imaginados, a sus reinas como pretexto adecuado para declarar la guerra. Lo único que parece claro es que los sakiyas fueron castigados. Dado que el orgullo es un rasgo atribuido con frecuencia a este pueblo, es razonable considerar que el orgullo fue la posible causa de su desgracia. Viḍūḍabha podría ser considerado, así como el justo castigo de los sakiyas, el agente de su destrucción, que les llevó a cosechar las consecuencias de su pecado no budista de *hybris*. Desde el punto de vista práctico de la *realpolitik*, su destrucción se tradujo en la represión violenta de una minoría potencialmente rebelde que amenazaba la estabilidad y la cohesión del estado. Siendo un monarca recién entronizado, Viḍūḍabha pudo también haber querido mostrar a cualquier otro grupo que tuviese aspiraciones similares de independencia cómo iba a tratarlos en el caso de que intentasen sublevarse contra él.

Cuando las tropas estaban preparándose para la invasión, se dice que el Buda se dirigió a la frontera, no lejos de Kapilavatthu, y se sentó debajo de un árbol que ofrecía escasa sombra. Entonces Viḍūḍabha se dirigió a él y le preguntó por qué no se sentaba a la sombra de un baniano próximo. El Buda respondió: «No te preocupes, gran rey. La sombra de mis parientes me mantiene fresco».[48] Conmovido por la compasión de Gotama hacia sus compatriotas, Viḍūḍabha se retiró, pero finalmente el ejército recibió la orden de atacar. Como seguidores budistas que habían prometido no matar, los sakiyas ofrecieron un mínimo de resistencia y se retiraron a la seguridad de la ciudad amurallada de Kapilavatthu, donde se limitaron a esperar, «vigilando desde lo alto de las murallas y haciendo sonar sus trompetas».[49]

Asesorado por su ministro, Viḍūḍabha transmitió un mensaje a los sakiyas: «Aunque no tengo ningún afecto por vosotros, tampoco os odio. Todo ha terminado, así que abrid las puertas de la ciudad». Confiados, los sakiyas permitieron que el rey y su ejército entrasen

en la ciudad. Pero, tan pronto como las tropas estuvieron dentro, Viḍūḍabha gritó: «Voy a cerrar la boca de los sakiyas para siempre. ¡Los exterminaré a todos!». Entonces comenzó la matanza en la que, según fuentes palis, «no fueron perdonados ni siquiera los niños de pecho».

Al escuchar el tumulto, Mahānāma salió a enfrentarse a Viḍūḍabha:

–Señor, viniste aquí por una promesa; te ruego que me hagas otra. ¡Apiádate de mi gente!

–No tendré piedad de tu gente, pero tú y tu familia podéis marcharos –le respondió Viḍūḍabha.

–Permite que, durante el tiempo que yo permanezca sumergido en el agua, escape toda la gente que pueda de mi pueblo –le suplicó entonces Mahānāma.

Viḍūḍabha se mostró de acuerdo, y «lleno de angustia por su pueblo», Mahānāma se sumergió en el estanque solo para ahogarse cuando su cabello se enredó en las ramas colgantes de un árbol *sal*.

En la versión pali de la historia, sin embargo, Mahānāma desató su largo cabello anudado, insertó su pelo en los dedos de sus pies y se volcó él mismo en el agua.[50] Esta versión confirma lo que es meramente implícito en el otro relato. Su muerte no fue el resultado de que su cabello quedase enredado de manera accidental en unas ramas colgantes (o, más probablemente, en las raíces, pues los árboles *sal* carecen de tales ramas). En vez de eso, este hombre, quien una vez confesó al Buda el miedo que le suscitaba su propia muerte, se suicidó. Por compasión, Mahānāma se sacrificó para que su pueblo se salvase de la ira de los soldados. Su inclinación hacia delante y su inmersión en el estanque se convirtieron en la representación física de alguien que «se vence, ladea e inclina hacia el nirvana». De ese modo, él se rindió al brillo del sol reflejado quizá en la resplandeciente superficie del agua.

3.
La cuádruple tarea

«Todo lo que está sujeto al surgimiento, está sometido a la cesación.»

SACCASAṂYUTTA

«Este es el sufrimiento, este es el surgimiento, esta es la cesación, este es el sendero: (en cada tarea) hay innumerables matices, innumerables detalles, innumerables implicaciones.»

SACCASAṂYUTTA

(1)

A la edad de veintinueve años, y tras haber engendrado un hijo, Gotama dejó Kapilavatthu y emprendió su búsqueda. «Aunque mi madre y mi padre quisieran otra cosa y llorasen con rostro compungido –recuerda–, me he afeitado el cabello y la barba, vestido una túnica amarilla y cambiado la vida hogareña por una vida sin hogar.»[1] Su búsqueda estaba motivada por cuestiones que ya no podía seguir ignorando:

¿Cuál es el deleite (*assādo*) de la vida?
¿Cuál es la tragedia (ādhinavo) de la vida?
¿Cuál es la emancipación (*nissaraṇa*) de la vida?[2]

La vida como la había conocido hasta entonces se había visto «cubierta de polvo», su significado se había oscurecido bajo capas de pensamientos familiares y hábitos mentales, su vitalidad había quedado embotada por comodidades y apegos cotidianos. Por contra, le parecía que «la vida que tenía por delante estaba totalmente abierta», era estimulante y llena de posibilidades.[3]

Según la tradición, le costó cerca de seis años encontrar una solución satisfactoria a estas preguntas. Y lo que descubrió no le fue revelado en un momento demoledor de iluminación en el que se

percatase de repente de la naturaleza de la Verdad o de Dios, sino que se nos dice que su despertar fue un proceso más que un estado, una historia más que una proclamación. Él lo describe de muchas maneras, tantas como puede relatarse un viaje desde diferentes perspectivas, cada una de ellas mostrando una nueva faceta o dimensión de la experiencia global. Para arribar a una resolución a esas tres preguntas, recuerda haberse percatado de que «el deleite de la vida es la felicidad y la alegría que surgen condicionadas por la vida; que la tragedia de la vida consiste en que la vida es transitoria, difícil y cambiante; y que la emancipación de la vida es la eliminación y el abandono del apego (*chandarāga*) a la vida». Solo cuando esta triple comprensión estuvo clara para él pudo reclamar «que había encontrado un despertar incomparable en este mundo».[4]

En *La noble búsqueda*, que los estudiosos consideran como probablemente el primer relato del despertar que ha llegado hasta nosotros, Gotama se refiere a dicho despertar como un cambio radical de perspectiva y no como el descubrimiento de un conjunto de respuestas a cuestiones existenciales.[5] Él describe del siguiente modo el cambio que lo condujo al dharma:

> Este dharma que he alcanzado es profundo, difícil de ver, difícil de avivar, pacífico y sublime, no limitado por el pensamiento, sutil, sentido por el sabio. Pero la gente aprecia su lugar (*ālaya*): disfrutan y se regocijan en él. Es difícil que las personas que aprecian, disfrutan y gozan con su lugar perciban este fundamento (*ṭhāna*): «Debido a esta condicionalidad» (*idappaccayatā*), surge lo condicionado (*paṭiccasamuppāda*). Y también es difícil de ver este fundamento: el aquietamiento de las inclinaciones, la renuncia a las bases, la desaparición de la reactividad, la ausencia de deseo, el cese, el nirvana.[6]

El dharma que Gotama dice haber alcanzado es, de ese modo, un fundamento dotado de dos dimensiones igualmente esenciales y primordiales, uno que llama surgimiento condicionado y otro al que denomina nirvana. Si el surgimiento condicionado revela el desenvolvimiento causal de la vida, el nirvana nos revela la posibilidad de una vida que ya no esté determinada por nuestras inclinaciones y reactividad habituales.

Este fundamento puede ser comparado a un claro en el bosque: la apertura despejada de la vegetación que oscurece la vista y bloquea la luz. Este espacio permite que la persona vea con más claridad y, al mismo tiempo, que se mueva con mayor libertad. Su vacuidad permite que emerjan nuevas posibilidades de comprensión y conducta.

La identificación del dharma con el surgimiento condicionado es afirmada explícitamente por Sāriputta, quien cita al Buda diciendo:

«Aquel que ve el surgimiento condicionado ve el dharma; y aquel que ve el dharma ve el surgimiento condicionado».[7] Encontramos una sucinta definición de la condicionalidad en un diálogo con un errante llamado Udāyin. Habiendo desestimado las preguntas de Udāyin referentes al recuerdo de vidas pasadas y la predicción de vidas futuras, Gotama explica:

> Abandona el pasado, Udāyin, abandona el futuro. Yo te mostraré el dharma: cuando esto es, aquello llega a ser; con el surgimiento de esto, aquello surge. Cuando esto no es, aquello no llega a ser; con el cese de esto, aquello cesa.[8]

Uno de los significados de la palabra dharma es «ley». El surgimiento condicionado es una forma de describir el proceso normativo de causa y efecto. Por muy tentador que resulte concluir que el Buda está efectuando una declaración metafísica sobre los principios causales que sustentan el funcionamiento del mundo natural, debemos tener en cuenta que las principales preocupaciones de Gotama son de índole pragmática. Cuando vemos el dharma, no contemplamos un principio abstracto, sino que entendemos que las elecciones, actos y circunstancias anteriores nos han traído a nuestra situación actual, y que las elecciones y actos del presente pueden conducirnos a un futuro menos restrictivo y más favorable. De esta manera, Gotama nos proporciona la clave para conocer el pasado y el futuro. La mejor forma de conocer nuestro pasado es examinar la cualidad de nuestra experiencia actual, y la manera más fructífera de prepararse para el futuro consiste en considerar la cualidad de lo que pensamos, decimos y hacemos en respuesta a las situaciones que se nos presentan aquí y ahora.

La consciencia de la condicionalidad revela el horizonte existencial de nuestra vida limitada temporalmente sobre la tierra. Morar en el presente no significa encerrarnos a nosotros mismos en un ahora puntual, separado del pasado y el futuro, sino que supone asentarse en una lúcida ecuanimidad que está tan abierta a nuestra historia personal o comunitaria como a los proyectos que pueden ser actualizados en el tiempo que nos queda hasta que muramos. Había un proyecto que, en opinión del Buda, abarcaba al resto de proyectos, a saber, el proyecto del yo temporal y finito inserto en un mundo finito y temporal.

Un verso del *Dhammapada* capta esta noción:

> Así como un campesino riega su campo,
> un arquero endereza su flecha,
> y un carpintero talla un trozo de madera,

el sabio domina su yo.[9]

Estas imágenes han sido extraídas del trabajo cotidiano en una comunidad de agricultores y artesanos. El término «yo» (*atta*) se utiliza en un sentido totalmente natural. Es simplemente otra palabra para designar a una persona, a un individuo. Gotama compara a cada uno de nosotros con un campo estéril que necesita riego, a las partes de una flecha que han de montarse y a un bloque de madera rugosa que debe ser tallado. Él concibe a la persona como un proyecto inacabado, un trabajo en progreso.

Si ese proyecto llegase a ser completado, nuestra vida fructificaría igual que un campo arroja su cosecha. Esa vida estaría tan centrada en sus objetivos como una flecha bien dirigida y sería tan valiosa para los demás y para nosotros mismos como una viga o un recipiente finamente tallado.

Al final de su vida, Gotama insistiría en que el único y verdadero refugio es uno mismo y el dharma. Él incluye al yo porque el dharma interiorizado en nuestro corazón y nuestra alma hace que la persona se torne tan independiente y segura como una isla y tan radiante y luminosa como una lámpara (en pali *dipa* significa «isla» y «lámpara»). «No existe otro refugio» –declaró el Buda–, salvo la integración del dharma en nuestra propia vida.[10] Ningún sacerdote o maestro, ninguna iglesia, templo o texto sagrado, son de ayuda para afrontar los problemas existenciales de la vida y la muerte.

La normatividad del surgimiento condicionado implica que una vida conducida de acuerdo con el dharma es una vida basada en la razón. La frase «cuando esto es, aquello llega a ser» es una afirmación de que, cuando prevalecen determinadas condiciones en el mundo, entonces se siguen de ellas ciertos resultados, pero también es una descripción de la operación lógica «si *p,* entonces *q*». El dharma que Gotama alcanzó revela la posibilidad de llevar una vida humana más conforme a las normas de la razón, que a las de las del sentido común o la tradición. Los sermones son un escaparate que muestra la capacidad de Gotama para el razonamiento dialéctico. Su autoridad no es la de un gurú que imponga sus opiniones a sus seguidores a causa de la fe de estos en su iluminación, sino que siempre debate con sus interlocutores y los convence mediante el uso de la razón. Puesto que su preocupación es cambiar la forma en que viven las personas, su razón es de índole más práctica que teórica. Él utiliza la razón para ayudar a otras personas a decidir cómo pensar, hablar y actuar. No tiene ningún interés en desarrollar un argumento abstracto para demostrar una

verdad puramente teórica. Su razón práctica es ética, y su primer principio podría enunciarse de la manera siguiente:

> No hacer el mal,
> adoptar el bien,
> purificar la mente
> esta es la enseñanza de los budas.[11]

Al contemplar el surgimiento condicionado como un «fundamento», Gotama implica que la visión profunda de la condicionalidad proporciona «razones» en las que basar nuestras acciones. El término pali *ṭhāna* (fundamento), al igual que el término alemán *Grund* (fundamento), significa «razón» para hacer algo. El diccionario proporciona la siguiente definición del término *ṭhāna*: «base para una asunción, razón, suposición, principio; en especial, una conclusión racional, lógica, racionalidad».[12] Vivir una vida conectada con la tierra, por lo tanto, significa desarrollar una vida fundada en la razón práctica.

Mientras la gente esté preocupada principalmente por su lugar en el mundo, los motivos de su comportamiento tendrán que ver con cosas tales como mantener su posición en la sociedad, mejorar su situación en su puesto de trabajo o, por ejemplo, mejorar su hándicap en el golf. Lo reconozcan o no, estos son los motivos o razones por las que actúan del modo en que lo hacen. Los practicantes del dharma, en cambio, deciden hacer las cosas por razones diferentes. Conscientes de las nuevas posibilidades que se abren en un mundo condicional y cambiante, tratan de realizarlas de una manera que no dependa de la reactividad habitual. La condicionalidad y el nirvana se convierten así en los motivos subyacentes o las razones de por qué hacen lo que hacen.

No debemos olvidar que el dharma que alcanzó Gotama es un *doble* fundamento que incluye la «pacificación de las inclinaciones» y la «desaparición de la reactividad», ambos sinónimos del «nirvana». En uno de los *Discursos conectados*, define sucintamente el nirvana como «el final del deseo, el final del odio, el final de la confusión» (*rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo*).[13] Pero, dado que también se describe el nirvana –al igual que el dharma– como «inmediato, directamente visible, acogedor, inspirador y experimentado por el sabio», entonces *khayo* (final) no puede significar que el deseo, el odio y la confusión se terminan en lo que respecta a los practicantes y que no volverán a aparecer.[14]

Cuando un errante llamado Sīvaka preguntó qué significaba que el dharma es «directamente visible» (*sandiṭṭhiko*), Gotama

respondió planteando otra cuestión.

> –A ver qué te parece, Sīvaka: ¿cuando hay codicia dentro de ti, sabes que «hay codicia dentro de mí», y cuando no hay codicia dentro de ti, sabes que «no hay codicia dentro de mí»?
>
> –Sí.
>
> –En lo que respecta a la ilusión y las cualidades de la mente asociadas a la codicia, el odio y la ilusión, cuando están dentro de ti, ¿sabes que están presentes? Y, cuando no están dentro de ti, ¿sabes que están ausentes?
>
> –Sí.
>
> –Es de esta manera, Sīvaka, que el dharma es directamente visible, inmediato, acogedor, inspirador, experimentado personalmente por el sabio.[15]

Al mostrar a un errante no budista de qué modo el dharma es directamente visible cuando la codicia, la aversión y la confusión no están activas en nuestra mente, Gotama nos enseña que el nirvana no es algo alcanzado solo por devotos budistas que invierten largos años meditando en soledad. Su despertar le reveló que el nirvana es inmediatamente presente en el aquí y ahora como un fundamento sobre el que asentar nuestra vida en este mundo. Como dijo al brahmán Jāṇussoṇī, una persona que haya abandonado la reactividad «no planifica para su propio daño, ni para el daño de los demás, ni para el daño de ambos; y no experimenta en su mente sufrimiento ni dolor. De esta manera, brahmán, el nirvana es directamente visible».[16]

Podemos comparar el nirvana a la súbita apertura de un espacio dentro de nuestra experiencia en el que se apagan las inclinaciones innatas y se desvanece la reactividad. Uno vislumbra, en esos momentos, que es libre de actuar de una manera que no esté determinada por la reactividad, permitiendo la aplicación de la razón práctica para decidir otro tipo de futuro. Pero estos momentos de vacuidad nirvánica son susceptibles de desaparecer tan bruscamente como emergen.

El despertar de Gotama le llevó a ver tanto lo que posibilita el florecimiento humano como aquello que lo inhibe. Cultivar una visión clara de la mortalidad y la condicionalidad, comprometiéndose con el camino de la razón práctica y aspirando a responder a la vida en formas no determinadas por la reactividad, es el modo en que él concebía una vida basada en el dharma. Pero también reconoció que ver las cosas de esta manera es difícil para las personas «que se complacen, disfrutan y se regocijan con su lugar». Mientras las personas sigan preocupadas por un lugar (*ālaya*), permanecerán ciegas a su fundamento (*ṭhāna*). Aunque Gotama declara que dicho fundamento es directamente visible,

también reconoce que es «difícil de ver» (*dudaso*).

Puesto que términos como *ālaya* (lugar) y *ṭhāna* (fundamento) tienen significados semejantes en pali, Gotama puede estar llevando a cabo un juego de palabras. Lo que la gente asume que es su fundamento –nos sugiere– resulta que no es en absoluto un fundamento, sino simplemente un lugar temporal al que se aferran en la inútil esperanza de encontrar seguridad existencial en un mundo profundamente inseguro.

Los lugares a los que pertenecemos son múltiples: raza, género, etnia, cultura, nación, ciudad, pueblo o aldea, posición social, empleo, partido político, religión (o la ausencia de ella), por no hablar de la identidad psicológica y emocional como un «yo». En diferentes ocasiones me capturo a mí mismo disfrutando y regodeándome en todas estas cosas. Aquí estoy yo: un varón blanco europeo de Escocia, que vive en un pueblo cerca de Burdeos, un intelectual de clase media, un escritor y profesor, liberal y verde políticamente hablando, un budista secular que dedica mucho tiempo a narrar, corregir y preocuparse por la historia de su propio yo.

Es imposible que *no* me conciba a mí mismo en esos términos. Tal vez el Buda dejara de disfrutar y de regocijarse con su lugar, pero, mientras vivió, siguió perteneciendo al linaje solar, era súbdito del rey Pasenadi de Kosala, padre de su hijo (Rāhula), noble de la ciudad de Kapilavatthu y primo del jefe sakiya, Mahānāma. Y, puesto que continuó habitando el mismo cuerpo y teniendo el sistema nervioso y el cerebro con los que nació, no veo ninguna razón por la que su principal sentido intuitivo de ser una determinada persona tuviese que cambiar significativamente.

«Dejar el hogar por la vida sin hogar» para convertirse en un mendicante errante, por tanto, no significa, en realidad, repudiar nuestro propio hogar o lugar, sino renunciar a un modo particular de relacionarnos con ellos. ¿Cuántos jóvenes idealistas (como me ocurrió a mí en su momento) abandonan su familia y patria en un gran alarde de renuncia para convertirse en monjes en un territorio extranjero y terminan descubriendo que han transferido todos los deleites y placeres que les suscita un determinado lugar a otro más exótico? Rechazar un lugar para complacerse con otro no supone, desde el punto de vista de Gotama, resolver nada. Sin un auténtico cambio de corazón en la relación básica que mantenemos con la vida, perseguir una vocación «espiritual» es una pérdida de tiempo.

Cualquier comodidad y seguridad que se deriven de la identificación con un lugar se alcanzan a costa de alienarse uno

mismo de su propio fundamento. Un lugar resulta seductor porque proporciona estabilidad y seguridad relativas en un mundo transitorio y poco fiable. Mi sensación de pertenecer a un lugar me tranquiliza respecto a quién soy, lo que se ve reafirmado constantemente tanto por el monólogo interminable que se desarrolla en mi cabeza como por la manera en que otros me tratan y se dirigen a mí. Solo cuando nuestro lugar se ve amenazado –ya sea por el fracaso de un matrimonio, la pérdida de un trabajo, la ocupación de nuestra patria, una crisis de fe, la pérdida de la salud o un colapso psicológico–, nos damos cuenta de su gran fragilidad y provisionalidad. En tales momentos podemos vernos abrumados por un atisbo del fascinante y aterrador abismo de nuestro propio fundamento.

Gotama describe el surgimiento dependiente, el nirvana y el dharma como cosas que él ve (*dasati*), muestra (*deseti*) y hace visible. No alcanzó su despertar obteniendo el conocimiento privilegiado de alguna verdad absoluta, sino viéndose a sí mismo y a su mundo de una manera radicalmente distinta. El salto existencial que afrontó podría entenderse perceptualmente como un cambio de *gestalt*, como cuando uno de repente distingue dos rostros de perfil en vez de un jarrón o, según el ejemplo de Ludwig Wittgenstein, un conejo en lugar de un pato.[17] El lugar y el fundamento no son estados separados, sino dos diferentes formas de modelar una misma vida. Puedo modelarme como una persona segura de su identidad y lugar, que sigue sin vacilar el dictado de sus reacciones habituales, o puedo hacerlo como una persona que mantiene el equilibrio sobre un fundamento cambiante y variable, que aspira a responder a las demandas exclusivas de cada situación de un modo no condicionado por la reactividad. El desafío que supone la práctica del dharma consiste en descubrir cómo establecer las condiciones óptimas que posibiliten el florecimiento de la vida humana a partir de su fundamento.

(2)

Gotama describió el cambio del lugar al fundamento que constituyó su despertar con el término *paṭisotagāmi*, «ir contra la corriente».[18] La experiencia de ese desplazamiento de nuestro centro de gravedad existencial sería similar a la de nadar dejándose llevar por la corriente, darse media vuelta y empezar a nadar remontando la corriente. En tal caso, la persona ya no se ve impulsada por la corriente del río, sino que debe esforzarse en avanzar. Pero, al

observar los árboles que hay en la orilla, se da cuenta de que, a pesar de su esfuerzo adicional, no efectúa progreso alguno y de que, en lugar de verse arrastrado por el río a la misma velocidad que los objetos que flotan en su superficie, recibe ahora el impacto constante de las olas, las ramas y otros desechos.

Ir contra la corriente significa marchar contra la fuerza acumulativa de la reactividad innata. En términos mitológicos, se describe esta fuerza como el «ejército de Māra», el cual está compuesto por «deseo sensual, descontento, hambre y sed, anhelo, pereza y letargo, miedo, duda, hipocresía y obstinación, ganancia, prestigio, honor y fama conseguidos de manera ilícita, exaltación de uno mismo y menosprecio de los demás».[19] Hoy podríamos entender estas fuerzas como parte del legado de nuestra evolución biológica, el conjunto de instintos e impulsos que permitieron a nuestros antepasados triunfar en la competencia por los escasos recursos disponibles y sobrevivir. El canon los resume como los «tres fuegos» de «codicia, aversión y confusión» o los «residuos» (*āsava*) de «deseo sensual, existencia, opinión e ignorancia».

Se afirma que el despertar de Gotama conllevó la «pacificación» y el «desvanecimiento» de estos impulsos y fuerzas reactivas. Pero si tales instintos son funciones neurobiológicas de nuestro organismo, es difícil comprender cómo pueden ser sistemáticamente superadas, «desarraigadas como un tocón de palma –como declaran muchos discursos– para nunca más surgir de nuevo». Aunque la ortodoxia budista insiste en que arahants, Budas y otros seres han eliminado dichas fuerzas e impulsos, otras tendencias menos prominentes en el canon nos brindan una versión más comprensible del cese de la reactividad.

El dharma alcanzado por Gotama no solo iba contra corriente, sino que le mostró una manera de permanecer calmado y lúcido mientras la corriente se abalanzaba y rugía sobre él. Un texto breve, contenido en el *Sutta-Nipāta*, retrata a Gotama dirigiéndose a Māra, su contraparte mitológica, para formular la siguiente resolución:

> Tu ejército, que el mundo y los dioses se ven incapaces de superar, lo destruiré con la comprensión (*paññā*), como si con un guijarro aplastara una vasija sin cocer. Habiendo controlado mis pensamientos y establecido la atención plena, vagaré de un país a otro, instruyendo a numerosos seguidores.[20]

Este pasaje reconoce que el ejército de Māra no puede ser derrotado por medios convencionales y ni siquiera utilizando poderes divinos. El Buda es plenamente consciente de que estas

fuerzas no pueden ser extirpadas mediante la realización de una especie de lobotomía espiritual. La clave para vencer a Māra radica en el uso de la inteligencia, es decir, en nuestra capacidad para cambiar el modo en que pensamos e imaginamos. Si nos representamos a las fuerzas de Māra como un ejército invasor, entonces corremos el riesgo de vernos como personas vulnerables e indefensas. Pero, si las imaginamos como vasijas sin cocer, nos concebimos de manera diferente. En lugar de considerarnos débiles y temerosos, nos transformamos en personas con la habilidad afinada de lanzar piedras.

La psicología que sustenta esta metáfora apunta al corazón de la visión que alberga Gotama acerca de la capacidad humana. Aprendiendo a estabilizar la atención y habitando en un espacio lúcido de consciencia no reactiva, somos libres para ver a las fuerzas de Māra como pensamientos, sentimientos, emociones, creencias e historias que emergen naturalmente a causa de los efectos que tiene el medio ambiente sobre los órganos sensoriales de las criaturas dotadas de consciencia. Desde esta perspectiva, lo que percibimos es un conjunto sucesivo de eventos transitorios e impersonales a los que no suministramos combustible mediante nuestra identificación con ellos y que desaparecerán tan pronto como se agote su carga. No podemos superarlos tratando de destruirlos; antes bien, debemos comprender cómo surgen y se desenvuelven por sí solos. El dharma, por tanto, implica poner bajo control nuestros pensamientos desbocados y establecernos en la concentración y la atención plena para luego disponernos a alcanzar nuestros objetivos en el mundo.

Otra metáfora, en la conclusión del mismo texto, insiste incluso con más fuerza en este punto. Sintiéndose humillado por el Buda, Māra se escabulle a reflexionar en su fracaso. Se compara entonces con un cuervo revoloteando sobre un bulto en el suelo, creyendo que puede ser una suculenta porción de comida. Pero, al picotear el bulto, el pájaro descubre que se trata de una piedra. Entonces, apesadumbrado, emprende el vuelo. «Como un cuervo decepcionado después de atacar una roca –se dice Māra a sí mismo–, ataqué a Gotama y caí en la desesperación.»[21]

No se vence a Māra, la personificación de la reactividad, eliminando hasta la última reacción de la mente, sino encontrando el modo de tornarnos inmunes a sus ataques. Aunque adquirimos mayor libertad respecto de la reactividad, esta no deja de ocurrir. Pero, si observamos este tipo de impulsos sin alimentarlos, irán disipándose y disminuyendo su frecuencia. Tal como nos aclara este

texto, Gotama siguió, incluso después de su despertar, padeciendo los ataques de Māra. Mientras tengamos un cuerpo formado por carne, nervios y sangre, la reactividad será parte integral de lo que significa ser humano.

Dudo que sea accidental el uso que hace el Buda de la misma palabra *sota* (corriente) en dos sentidos contradictorios. En uno de ellos sostiene que la práctica del dharma «va contra la corriente», pero, como hemos visto en el capítulo anterior, también menciona que el practicante del dharma es alguien que «entra en la corriente». En el primer caso, *sota* denota la secuencia de la reactividad, mientras que, en el segundo, se refiere a la secuencia del Óctuple Sendero. Combinando ambas metáforas, llegamos a una imagen de dos corrientes de agua que se encuentran de frente: la corriente del Óctuple Sendero choca con la corriente de la reactividad y penetra en ella. El resultado es la turbulencia.

(3)

En algún punto, Gotama tuvo que afrontar el desafío de articular lo que había comprendido. Tanto si aceptamos lo que explica el relato tradicional sobre el despertar ocurrido en el transcurso de una noche iluminada por la luna bajo la higuera sagrada en Uruvelā (Bodh Gaya), como si aceptamos que el despertar se produjo gradualmente a lo largo de muchos años de estudio, aprendizaje, reflexión, debate, discusión y meditación en diferentes bosques y ciudades de todo el norte de la India –lo que yo creo más probable–, lo cierto es que, en cualquier caso, tuvo que tomar la decisión de asumir el papel de maestro y dejar de verse como un buscador.

En la conclusión del relato de su despertar hacia un doble fundamento, en *La noble búsqueda*, Gotama reflexiona del siguiente modo: «Si enseñase el dharma y otros no me comprendieran, sería agotador y molesto para mí [...]. Por ello, mi mente no se inclina a la acción sino a la inacción».[22] Esta vacilación parece una nota discordante y también entra en conflicto con el pasaje del Vinaya del Mūlasarvāstivāda en el que, poco después del despertar, declara explícitamente a Māra su determinación de establecer una cuádruple asamblea de mujeres y hombres mendicantes y de mujeres y hombres adeptos que comprendan, practiquen y enseñen el dharma. Dado que este episodio se menciona en la versión pali del *Gran discurso sobre el fallecimiento,* debe haber sido incluido originalmente en esa tradición, solo para ser suprimido en favor de la historia preservada en *La noble*

búsqueda.[23]

En *La noble búsqueda*, la supuesta reticencia de Gotama por enseñar sirve de pretexto para despertar de su sueño al dios Brahmā Sahampati. El Buda recuerda cómo este dios «conoció con su mente el pensamiento de mi mente» y «forma tan rápida como un hombre fuerte puede extender su brazo flexionado, desapareció de la esfera de Brahma y apareció ante mí». Una vez que la deidad recompuso sus ropajes, se dirigió a él del siguiente modo: «¡Pueda el Maestro revelar el dharma! ¡Hay seres con escaso polvo en sus ojos que se verán desaprovechados si no escuchan el dharma!».[24]

Con la apelación a la autoridad divina, esta narración proporciona un ejemplo notable de la incipiente brahmanización de la comunidad budista. Tras la muerte de Gotama, y en un mundo en el que habían arraigado las normas sociales y religiosas del brahmanismo, la aparición fortuita de Brahmā brindaba una explicación convincente del modo en que Gotama se vio inspirado a dirigirse al mundo de la ilusión para enseñar el dharma. El comentario pali a este pasaje va más allá y afirma que Gotama quiso que «Brahmā lo convenciese para enseñar, de modo que los seres que veneraban a Brahmā reconociesen el precioso valor del dharma y deseasen escucharlo».[25] Dicho llanamente: el dharma es legítimo porque ha sido sancionado por Dios.

Introducir la aparición y la súplica de una deidad significa que los movimientos posteriores efectuados por el Buda no representan una lucha humana para articular el dharma, sino que se atienen al guion de un escenario de inspiración divina. *La noble búsqueda* procede a describir la salida de Gotama de Uruvelā; su llegada al Parque de los Ciervos, en Isipatana, cerca de Benarés; el encuentro con sus cinco antiguos compañeros de ascetismo; la recuperación de su confianza; y su reiterada declaración de que «¡ha sido alcanzado lo inmortal!». Cualquier brahmán o errante de la época habría entendido esa declaración como una forma abreviada de que Gotama había logrado su objetivo, si bien no nos transmite nada distintivo acerca de cuál fue su comprensión. El texto trata de infundir legitimidad a Gotama en un mundo brahmanizado, pero evita mencionar la naturaleza contraintuitiva de su despertar. Y, en lugar de proporcionar un relato de cuál fue su enseñanza, el texto se limita a decir: «Fui capaz de convencer al grupo de cinco mendicantes».[26]

Tan solo un detalle en esta narrativa podría referirse a un evento histórico. Poco después de abandonar Benarés, Gotama encuentra a un errante, llamado Upaka, de la escuela fatalista

Ājīvaka: «Tus facultades son claras –señaló Upaka–. Tu piel es pura y brillante. ¿Quién es tu maestro? ¿Qué dharma profesas?».

En respuesta, Gotama declara, en una serie de versos grandilocuentes, que no tiene maestro ni equivalente y que nadie entiende las cosas de la manera en que él lo hace. «Ojalá sea así, amigo –le responde entonces Upaka. Luego, meneando la cabeza, tomó otro camino y se marchó.»[27]

Este episodio no nos presenta a Gotama de forma totalmente positiva, y dado que algunas de sus frases están redactadas en un pali arcaico, podemos colegir que ese encuentro pudo tener lugar realmente. Con su tono irónico, la historia se burla de la autoridad carismática. Pero Gotama no parece salir del todo airoso, ya que, si bien impresionó con su presencia a Upaka, a la postre no fue capaz de impresionarlo igualmente con sus palabras. Cuando habló, debió sonar como cualquier gurú de su época (o de la nuestra): los gurús tienden a ser personas carismáticas cuya pretensión de iluminación se basa únicamente en el hecho de que él o sus propios seguidores así lo afirman.

Al evocar «cuáles fueron las etapas de su recorrido hasta Benarés», Gotama describe haber encontrado a Upaka en el camino que hay entre Uruvelā y la ciudad de Gayā. Sin embargo, Gayā se halla a unos 20 kilómetros al noreste de Uruvelā, mientras que Benarés está situado aproximadamente a 240 kilómetros en dirección oeste. ¿Por qué entonces pondría alguien rumbo a Benarés, que se encuentra casi en la dirección opuesta? Si recordamos además que Gotama cayó gravemente enfermo al ingerir una comida demasiado pesada, parece poco plausible que emprendiese ese largo viaje cuando el calor premonzónico habría estado en su punto álgido. Como errante, también habría conocido perfectamente que, tan pronto como empezasen las lluvias, los caminos se convertirían en lodazales. Todas estas consideraciones nos suscitan la duda de si se dirigió de verdad a Benarés.[28]

A partir de la aparición de Brahmā, el episodio se lee como un intento de presentarnos al Buda como alguien inmerso en las normas culturales y religiosas del brahmanismo. Benarés no solo es la gran ciudad santa de los brahmanes, sino que también se dice que eran brahmanes los cinco ascetas con los que en un principio Gotama practicó el ascetismo. Pero el dato más extraño que nos suministra la narración es que, tres meses después, regresó de Benarés acompañado de sesenta conversos, arribando al mismo lugar del que había partido, Uruvelā, antes de viajar (de nuevo) a Gayā, donde, tras convertir a un gran número de adoradores del

fuego de cabellos enmarañados, pronunció el discurso *Sobre el fuego* en una colina a las afueras de la ciudad. ¿Por qué entonces se desviaría más de 480 kilómetros al oeste antes de reanudar su viaje a Gayā y después a Rājagaha, en el este? Este es el motivo que aduce *La noble búsqueda*: «Con el ojo divino, el cual es puro y sobrepasa al humano, vi que (los cinco ascetas) estaban viviendo en Benarés, en el Parque de los Ciervos de Isipatana».[29] Desde el punto de vista de un lector moderno, esta apelación a la clarividencia para suplir una brecha explicativa no hace sino arrojar más dudas sobre la credibilidad del relato.

Cuando tuvo lugar la brahmanización de la cuenca gangética, la gente empezó a dar por sentada la cosmovisión brahmánica. Incluso si el viaje a Benarés y la estancia en el Parque de los Ciervos nunca tuvo lugar, habría tenido perfecto sentido para ellos que el primer discurso que dio Gotama ocurriese en un emplazamiento sagrado para el brahmanismo, estuviese dirigido a unos brahmanes y se basase en una proclamación inequívoca de cuál era la verdad, es decir, las Cuatro Nobles Verdades.

Un escenario mucho más probable es que, después de su despertar, el Buda decidiese pasar la estación de las lluvias con la pequeña comunidad de ascetas con los que recientemente había convivido en las colinas cercanas al río Nerañjarā. Es muy posible que dirigiese a estos hombres lo que ha llegado hasta nosotros como sus primeros dos discursos: *Las cuatro tareas* y *Sobre el no-yo*. En la economía de la estructura y el refinamiento del argumento, *Las cuatro tareas* llevan la marca de un texto elaborado y rectificado durante un largo periodo. Las distintas versiones existentes en pali, sánscrito, chino y tibetano sugieren que la corrección prosiguió después del fallecimiento del Buda. Sin embargo, puesto que su mensaje esencial constituye el corazón mismo de la visión de Gotama, es probable que, desde un periodo muy temprano, una forma simplificada del discurso, sintetizada quizá en el lema «Todo lo que está sujeto a surgimiento está sometido a cesación», fuese utilizada como recurso pedagógico. Por ejemplo, se dice que, cuando Gotama y su grupo de conversos adoradores del fuego llegaron a Rājagaha, Sāriputta pronunció esta frase al alcanzar su primera visión profunda del dharma.[30]

Si tenemos en cuenta lo que sabemos acerca del despertar, basándonos en *La noble búsqueda*, el reto principal de Gotama como maestro habría sido trasladar su visión del dharma como un doble fundamento a la práctica del dharma como modo de vida. De ese modo, tenía que convertir la visión profunda del surgimiento

condicionado y el nirvana en una disciplina ética, contemplativa y filosófica. Tenía que modelar algo que era privado, intuitivo e imperfecto e imprimirle una forma accesible a los demás, razonada con mucho cuidado y estructurada pragmáticamente. Mi hipótesis es que, en algún momento, llegó a concebir el doble fundamento como una cuádruple tarea.

En términos clásicos, la cuádruple tarea es la siguiente:

1. El sufrimiento (*dukkha*) debe ser comprendido (*pariññā*).
2. El surgimiento (*samudaya*) debe ser soltado (*pahāna*).
3. La cesación (*nirodha*) debe ser contemplada (*sacchikāta*).
4. El sendero (*magga*) ha de ser cultivado (*bhāvanā*).

En un lenguaje más coloquial, estas tareas pueden resumirse como un conjunto de requerimientos:

Abrazar la vida.
Soltar lo que surge.
Contemplar su cese.
¡Actuar!

(4)

El sufrimiento (*dukkha*) debe ser comprendido (*pariññā*)

Como primer paso para avanzar desde la visión de un doble fundamento hasta la práctica de la cuádruple tarea, Gotama alienta la comprensión: *pariññā* o, literalmente, «conocimiento total». El prefijo *pari* (total) denota los sentidos de «alrededor, en todas direcciones, en todos los aspectos, es decir, completa y totalmente».[31] Ese tipo de comprensión no está interesada en la adquisición de conocimientos sobre algo específico, sino en la comprensión holística de una determinada situación en un momento dado. La tarea de conocer requiere considerar la situación desde un amplio rango de diferentes ángulos y perspectivas.

Esta es la definición clásica del *dukkha* (sufrimiento) que debe ser comprendido:

> El nacimiento es *dukkha*, la vejez es *dukkha*, la enfermedad es *dukkha*, la muerte es *dukkha*, encontrar lo que no queremos es *dukkha*, separarnos de lo que queremos es *dukkha*, no conseguir lo que deseamos es *dukkha*. En resumen, estos cinco agregados del apego son *dukkha*.[32]

Puesto que *pariññā* abraza el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte, tiene claramente un carácter existencial.

Aquellos dotados de *pariññā* son plenamente conscientes de haber sido arrojados a este mundo al nacer y de estar constantemente sujetos a la enfermedad y la descomposición; saben que cada respiración es posiblemente la última. La comprensión del sufrimiento tiene un carácter no sentimental y realista: reconoce que debemos seguir encontrando lo que no nos gusta, perder lo que amamos y no conseguir lo que deseamos. Y lo abarca todo, esto es, incluye cada aspecto del mundo sensorial –lo que vemos, oímos, olemos, saboreamos y tocamos–, así como nuestra percepción subjetiva y nuestras respuestas a este mundo: sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia, es decir, los «cinco agregados del apego».[33]

Si, de acuerdo con la definición canónica, *dukkha* denota un amplio rango de experiencias, entonces la traducción del término como «sufrimiento» es inadecuada y engañosa. Cuando Mahāli, noble licchavi, preguntó en su perplejidad a Gotama si quería decir que la vida era sufrimiento, esta fue la respuesta:

> Mahāli, si formas, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia fuesen exclusivamente sufrimiento (*dukkha*) y estuviesen impregnadas por el sufrimiento y no estuviesen impregnadas igualmente por el placer (*sukha*), los seres no se enamorarían de ellas. Sin embargo, debido a que estas cosas son placenteras, los seres se enamoran de ellas. Al estar enamorados de ellas, son cautivados por ellas y, al verse cautivados por ellas, caen en la aflicción.[34]

Mahāli era incapaz de comprender qué es lo que diferenciaba de otras a la doctrina de Gotama, asumiendo –como muchos suponen, sin duda alguna, hoy en día– que el Buda hablaba desde el punto de vista «iluminado» de alguien que ha alcanzado una comprensión «correcta» de la naturaleza de las cosas. Este pasaje nos muestra que el Buda no tiene interés alguno en describir qué es la realidad . Él no es un ontólogo ni un metafísico. Lo que quiere es que las personas empiecen a prestar atención a las características de su experiencia que suelen ignorar o pasar por alto. Su razón es completamente pragmática: cuando no prestamos atención a la dimensión trágica de la vida, terminamos enamorados, seducidos y cautivados por lo que es placentero, lo cual conduce a ciclos de reactividad y comportamiento adictivo que nos mantienen atrapados, frustrados y afligidos. La comprensión, por el contrario, abarca la totalidad de lo que está sucediendo y abraza una vida impregnada igualmente por el dolor *y* el placer, por el sufrimiento *y* la alegría.

Pero abrir los ojos a la totalidad de la situación requiere la suspensión de creencias budistas generalizadas, tales como «la vida

es sufrimiento» y «el anhelo es el origen del sufrimiento», y la apertura a la ambigüedad, misterio e inefabilidad de la vida, tal como se manifiesta y desaparece momento a momento.

En numerosas ocasiones constatamos que Gotama vincula la práctica del dharma con la actividad cualificada de un obrero o un artesano. Hemos visto cómo compara al practicante con el agricultor que riega un campo, al arquero que confecciona una flecha y al carpintero que talla un trozo de madera.[35] En otro pasaje, instruye a sus seguidores a desarrollar concentración (*samādhi*), esfuerzo (*paggaha*) y ecuanimidad (*upekkhā*) igual que «el orfebre que prepara el horno, calienta el crisol, toma un poco de oro con las tenazas y lo coloca en el crisol. A veces sopla, a veces lo rocía con agua y a veces le basta con mirar».[36] También compara a la persona que practica la atención a la respiración con un «hábil tornero», que «cuando hace un giro largo, sabe "Estoy haciendo un giro largo" y, cuando efectúa un giro corto, sabe "Estoy haciendo un giro corto"».[37] Asimismo, compara al meditador que analiza los elementos de su cuerpo con un «hábil carnicero que ha matado una vaca y, sentado en una encrucijada, la corta a trozos».[38] El Buda admira el dominio de las técnicas que los artesanos emplean de manera tan fácil y eficaz. El dominio del dharma también exige algo más que adquirir un conocimiento teórico de sus enseñanzas; la práctica del dharma exige un conocimiento práctico.

Abrazar la vida con comprensión implica afrontarla. Tiene más que ver con el modo en que nos ocupamos y relacionamos con los conflictos y cómo realizamos nuestras posibilidades y conectamos con otros, que con la adquisición de conocimientos sobre la naturaleza de la mente y la realidad. La comprensión es lo opuesto al distanciamiento, ya que requiere estar incrustado en una cultura, un idioma, una sociedad, por no mencionar un cuerpo de carne y hueso que inhala y exhala, bebe y come, orina y defeca.

El tipo de conocimiento que entraña *pariññā* puede, por tanto, parecerse más a *connaître* que a *savoir*, a *kennen* que a *wissen* o, a *conocer* que a *saber,* por utilizar comparaciones procedentes del francés, el alemán y el español, respectivamente. La comprensión de *pariññā* es similar a la forma en que conocemos a una persona, una pieza musical, un camino, un pueblo. Se deriva de vivir o trabajar con alguien, de pasar muchas temporadas en un paisaje o de llegar, poco a poco, a apreciar una obra de arte. Comprender *dukkha* es comprender la vida, íntima e irónicamente, con todas sus paradojas y rarezas, sus horrores y chistes, su sublimidad y banalidad. Como hemos visto en el diálogo entre el Buda y

Mahānāma en casa de Bharaṇḍu, la comprensión está interesada en el deseo sensual, el mundo físico y las sensaciones.[39] Como tal, se extiende mucho más allá de los límites de nuestra propia piel para incluir a otras personas, animales, aves, insectos, vegetales, microorganismos, esto es, la totalidad de la biosfera.

En cierta ocasión, en Sāvatthi, Gotama plantea la siguiente pregunta retórica: «¿Y qué es, *bhikkhu*s, la comprensión (*pariññā*)?», a lo que él mismo responde: «El final de la codicia, el final del odio, el final de la confusión. A esto se llama "comprensión"».[40] Ese tipo de comprensión no se ve alterada ni determinada por la reactividad habitual de ser codiciosos, estar llenos de aversión o estar confundidos. En términos positivos, podríamos describirla como un entendimiento abierto, lúcido, compasivo y ecuánime.

Ya hemos visto que la frase «el final de la codicia, el final del odio, el final de la confusión» también es la definición del nirvana.[41] De ese modo, si la «comprensión» y el «nirvana» son sinónimos, entonces, las cuatro tareas se solapan. Si bien la primera tarea –esto es, comprender el sufrimiento– equivale al final de la codicia, la aversión y la confusión, ¿en qué difiere de la tercera tarea, consistente en contemplar el cese (de la codicia, la aversión y la confusión), es decir, el logro de nirvana? Las tareas subrayan diferentes facetas de una misma experiencia. A veces, nos ocupamos de comprender el mundo en que estamos integrados, y otras nos centramos en ser conscientes de que la comprensión está desprovista de apego, aversión y vanidad. Por esta razón, prefiero concebir que las tareas se combinan en una sola tarea de naturaleza cuádruple.

(5)

El surgimiento (*samudaya*) debe ser soltado (*pahāna*)

Somos criaturas que reaccionan cuando entramos en contacto con el mundo a través de nuestros sentidos. Si sentimos que lo que encontramos es agradable, reaccionamos sintiéndonos atraídos; si percibimos que es molesto, sentimos aversión; y si no nos resulta agradable ni desagradable, reaccionamos con inquietud o aburrimiento. A estas reacciones podemos añadir la culpa, la desconfianza en uno mismo, la vanidad, la incompetencia, la ansiedad, el engreimiento, la paranoia, las expectativas, las ilusiones, y así sucesivamente. Dado que estas reacciones son por

completo naturales, no son ni buenas ni malas. Estrictamente hablando, ni siquiera son «nuestras». Son tan solo lo que ocurre cuando un organismo interactúa con su entorno. Ellas son *lo que surge*.

La segunda faceta de la cuádruple tarea es soltar lo que surge, algo que podría parecernos contradictorio. Si lo que surge en reacción al mundo es solo otra característica natural del mundo, entonces seguramente entra dentro del ámbito de la primera faceta de la cuádruple tarea como algo más que debe ser comprendido y aceptado. Pero ¿cómo –podemos preguntar razonablemente– es posible abrazar *y* soltar simultáneamente una reacción? Otro poema del *Dhammapada* nos proporciona una pista:

> El sabio pasa por una aldea
> como la abeja que recolecta polen
> y sale volando sin dañar
> la flor, su color o fragancia.[42]

El sabio adquiere lo necesario para la supervivencia, pero con una sensibilidad o tacto que no deja ningún rastro de destrucción a su paso. La persona que suelta la reactividad no rehúye el compromiso con el mundo, sino que se mueve con agilidad y ligereza por él.

La palabra que traduzco como «reactividad» es *taṇhā*, que significa literalmente «sed» o «anhelo». Esta es la definición de *taṇhā* que encontramos en *Las cuatro tareas*:

> Este es el surgimiento (*samudaya*): es el anhelo (*taṇhā*), que es repetitivo, se solaza en el apego y la codicia, gratificándose obsesivamente con esto y aquello: anhelo de estimulación, anhelo de existencia, anhelo de inexistencia.[43]

Taṇhā es una idea tan compleja como *dukkha*. De igual modo que el término «sufrimiento» no transmite el pleno sentido de *dukkha*, tampoco la palabra «anhelo» transmite el pleno sentido de *taṇhā*. Si entendemos *dukkha* como una abreviatura de la «vida», podemos concluir que *taṇhā* es una abreviatura referida a la multitud de reacciones que provoca la vida en nosotros. En ambos casos, los términos indican una cualidad importante de lo que denotan (el elemento trágico en el caso de *dukkha*; el deseo en el caso de *taṇhā*), pero una característica no basta para capturar todo el espectro de lo que significan ambos términos.

Taṇhā, en tanto que uno de los elementos que conforman la doctrina clásica de los doce eslabones de la condicionalidad, es lo que surge en reacción a las sensaciones que emergen a partir del

contacto sensorial con el mundo diferenciado (*nāmarūpa*) de un ser consciente. Las reacciones incluyen odio e indiferencia, aversión y aburrimiento, así como deseo y anhelo. Pero el surgimiento de *taṇhā* no se reduce a una serie de eventos aislados, sino que es un ciclo que se refuerza a sí mismo. Un ser consciente se «gratifica» y «complace» en preocupaciones, miedos, obsesiones y fantasías. En respuesta a un persistente sentido de carencia, *taṇhā* alimenta el ansia de llenar ese vacío interno con una estimulación cada vez más intensa. Arraigado en sentimientos de carencia e inadecuación existencial, hincha el ego y reafirma nuestra importancia en el mundo. Y, cuando fracasan ese tipo de estrategias, cae en el deseo de intoxicación, de olvido e incluso de muerte.

Al comparar la codicia, la aversión y la confusión con diferentes fuegos, Gotama es consciente del modo en que estalla la reactividad cuando la enciende una chispa. Una vez que estalla, una persona tiende a creer y a solazarse en ella y, por tanto, a aventar las llamas. De esta manera, la reactividad *amplifica* el dolor experimentado en un principio y *desencadena* una proliferación de pensamientos (*papañca*). El Buda lo compara con el dolor físico de ser alcanzado por una flecha, que luego se ve amplificado innecesariamente por una segunda flecha de angustia e inquietud mental.[44] En una versión alternativa de los vínculos de la condicionalidad, habló del modo en que las sensaciones de placer y dolor dan lugar a percepciones que, a su vez, conducen a pensamientos que proliferan sin cesar.[45]

Gotama reconoce que los seres humanos invertimos una cantidad desorbitada de tiempo absortos en la magnificación y proliferación de la reactividad. Él denomina a este tipo de respuesta «trampa» o «gancho» de Māra. Una vez que alguien cae atrapado o enganchado por ella, es difícil, doloroso e estéril tratar de zafarse, lo que probablemente no sea sino otra variante de la reactividad contra la que estamos luchando. Ello tan solo consigue apretar más el lazo de la trampa o hundir más profundamente en la carne la punta del gancho. Las personas no podemos comprender por qué y cómo seguimos siendo «seducidos» por las «bellas y horribles formas» evocadas por Māra[46] y, al no entenderlo, estas se transforman en «eslabones de la cadena».[47]

Al permanecer esclavizados a reacciones obsesivas y repetitivas, también nos tornamos cada vez más vanos y egocéntricos. Según la secuencia tradicional de los doce vínculos de la condicionalidad, dicha reactividad (*taṇhā*) genera apego (*upādāna*). Un pasaje en los *Discursos conectados* contiene una explicación del apego ofrecida a

Ānanda, que condujo a la conversión de este. El expositor es su tutor, un hombre llamado Puṇṇa Mantāniputta.

> Es debido al apego, Ānanda, que ocurre el «yo soy», no sin apego. Es debido al apego a forma, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia que ocurre el «yo soy», no sin apego. Supongamos que un joven vano examinase su rostro en un espejo o en un cuenco lleno de agua limpia y clara: miraría con apego, no sin apego. Por tanto, así también, eso se produce debido al apego a la forma, las sensaciones, las percepciones, las inclinaciones y la consciencia de «yo soy», no sin apego.[48]

Lo que Puṇṇa describe aquí no es el sentido cotidiano del «yo soy», sino la autoestima obsesiva del narcisista, la persona que ve el mundo únicamente a través del prisma de sus propios deseos y temores. Dondequiera que mire ese egoísta, tan solo contemplará una imagen reflejada de sí mismo. Al considerar a los demás como meros medios para alcanzar sus propios fines, pierde la capacidad de empatía, lo cual le aboca a una espiral de alienación, soledad y desesperación.

El aislamiento egocéntrico es un estado de «aridez interior» (*khila*). El discurso *Sobre la aridez del corazón* presenta esta aridez como lo opuesto a la entrada en la corriente.[49] Las personas que la padecen están paralizadas por las dudas acerca de su maestro (*satthar*), el dharma y la comunidad (es decir, sus valores básicos) y sienten ira y descontento hacia sus compañeros. Si bien se dice, del que ha emprendido el Óctuple Sendero, que ha entrado en la corriente (una metáfora inequívoca de una vida floreciente), también se afirma que quien sigue enredado en la reactividad experimenta una esterilidad en la que nada crece. Un breve texto en *Los discursos conectados* nos presenta la aridez como triple: «La aridez de la codicia, la aridez de la aversión y la aridez de la confusión» y, recurriendo a la terminología propia de la cuádruple tarea, explica de qué modo el Óctuple Sendero debe ser *cultivado* con el fin de *comprender* y *soltar* estos tres.[50] Puesto que el final de la tríada reactiva se refiere tanto a la comprensión como al nirvana, el modo en que Gotama los define implica que una vida fundada en el abrazo nirvánico de *dukkha* deja de ser árida y se transforma en abundancia.

Sin embargo, debo recordarme constantemente a mí mismo que el lenguaje de los discursos no da por sentado, como lo hacen pensadores budistas posteriores –y también nosotros los modernos–, la división evidente entre sujeto experimentador y mundo objetivo. Gotama no analiza la experiencia humana de esta manera. Para fines prácticos (como ocurre en sus instrucciones

sobre la atención plena), puede distinguir entre focos de atención «interior» y «exterior», pero en los discursos no aparecen términos tales como «sujeto» y «objeto». No debemos suponer, pues, que la reactividad o la aridez son fenómenos psicológicos que se refieran únicamente a nuestra vida interior. A riesgo de leer demasiado en un prefijo, permítaseme señalar que la palabra *samudaya* (surgimiento) podría ser traducida como «cosurgimiento», mientras que su equivalente tibetano *kun 'byung* significa, literalmente, «todo-surgimiento». Ambos términos sugieren que cuando nace un patrón reactivo como la aversión, por ejemplo, desencadena simultáneamente una emoción de ira, que recorre nuestro organismo y configura el mundo para que se presente como intrínsecamente aborrecible y terrible.

Aunque tendemos a considerar la aparición de ese mundo terrible como la proyección de nuestro estado mental, esta lectura de la situación se basa en el hábito cultural de interpretar psicológicamente nuestra experiencia. No importa cuánto nos repitamos que el miedo que nos provoca el mundo solo es una proyección, porque esa afirmación reiterada no altera significativamente ni la forma en que el mundo se nos aparece ni lo que sentimos acerca de él. Desde la perspectiva de un practicante del dharma, la tarea de «soltar lo que surge» implica liberar el aferramiento a la situación completa: yo-enojado-enfrentado-a-una-situación-hostil. Soltar no se reduce a una mera cuestión de respirar profundamente para calmar nuestra mente agitada, sino que también debemos limpiar las puertas de la percepción. Esto requiere suspender el hábito predeterminado de ver el mundo como hostil, deseable o aburrido. Una de las maneras más eficaces de suspender ese hábito consiste en entrenarse para comprender el mundo como un lugar de infinito sufrimiento.

Existe una simbiosis entre «comprender el sufrimiento/la vida» y «soltar la reactividad». La cuádruple tarea implica cultivar un tipo de abrazo que es también una liberación. Esta acción es similar a una danza en la que cada miembro de la pareja sostiene al otro para que ambos puedan moverse con la máxima gracia y soltura. Cuanto mejor y más plenamente entendamos la precaria y misteriosa situación en que nos encontramos, más amainará por sí sola la reactividad egocéntrica, o bien nos parecerá cada vez más mezquina y absurda. Y cuanto más dejemos de creer en lo que nos dicen nuestros hábitos mentales compulsivos, más tenderá a revelarse el mundo en toda su intensidad, tragedia y sublimidad.

Soltar la reactividad es consecuencia de comprenderla. En

muchos de sus diálogos con Māra, el Buda concluye diciendo: «Te conozco, Māra», tras lo cual Māra desaparece. Gracias a esta comprensión (comparada explícitamente, en este caso, a conocer a una persona), el practicante percibe las engañosas artimañas de la reactividad como lo que son, es decir, como el juego infantil y seductor de un organismo que está, sobre todo –y, en la mayoría de los casos, de manera redundante–, preocupado por su supervivencia biológica. En cambio, Māra le dice al Buda:

–¡La vida es larga; vive como un recién nacido!

–¡La vida es corta; vive como si tu cabeza estuviese ardiendo! –le responde Gotama.[51]

Este pasaje pone de relieve de qué modo la reactividad es una conducta instintiva que persistirá mientras habitemos en el cuerpo con el que hemos nacido. Liberarse de la prisión de esta conducta requiere alcanzar una comprensión madura de nuestra mortalidad, de cómo cada frágil momento depende del bombear de un músculo y de llevar a cabo una respiración.

(6)

La cesación (*nirodha*) ha de ser contemplada (*sacchikāta*)

La tercera faceta de la cuádruple tarea consiste en «contemplar la cesación» (*nirodhaṃ sacchikaroti*), lo que equivale a ser consciente del nirvana. Esta es la definición clásica de la «cesación»:

> Esta es la cesación: el desvanecimiento sin dejar rastro y el cese de la reactividad (*taṇhā*), el soltarla y el abandonarla, la libertad y la independencia respecto de ella.[52]

Esta sucinta descripción nos permite entender el nirvana en uno de los siguientes dos sentidos: ya sea como la cesación de *taṇhā* o como la libertad y la independencia respecto de *taṇhā*.

El primer sentido del nirvana es entendido tradicionalmente como una experiencia cuasimística en la que un consumado meditador alcanza suficiente calma (*samatha*) y visión profunda (*vipassanā*) para detener por completo su reactividad. Sin embargo, esta interpretación del nirvana solo lo torna accesible a los meditadores capacitados y, por tanto, es incompatible con la definición de este como «inmediato, directamente visible, acogedor, inspirador y experimentado personalmente por el sabio».[53] Además, el diálogo de Gotama con el errante Sīvaka implica que, con independencia de que nos identifiquemos como budistas o

practiquemos meditación, uno puede ser consciente del nirvana *siempre que* la codicia, la aversión y la confusión se hallen provisionalmente inactivas.[54]

En cuanto al segundo sentido del nirvana como libertad *respecto a* la reactividad, debemos volver a los diálogos con Māra. En este caso, uno se torna consciente del nirvana cuando entiende la reactividad tal como es y, gracias ello, dispone de libertad para controlarla. En este caso, la experiencia del nirvana se transforma en algo posible, aun cuando uno se halle sumido en la reactividad.

A menos que consideremos que el nirvana es directamente visible y accesible a la gente común como una perspectiva desde la cual pueden vivir su vida cotidiana, es difícil comprender de qué modo la contemplación de la «cesación» puede ser parte integral de una cuádruple tarea que está abierta a todos. *Contemplar* y, en consecuencia, percatarse del nirvana supone afirmar y valorar conscientemente los momentos en los que vemos por nosotros mismos que somos libres para pensar, hablar y actuar en modos que no están determinados por la reactividad. El nirvana es un espacio de posibilidad moral, la puerta a una vida ética. Si bien esta «puerta del dharma» (como la denominan los chinos) está siempre abierta, suele hallarse bloqueada y escondida de la vista por las quimeras conjuradas por Māra. Ser consciente de este «claro» en la selva de la reactividad y mantenerlo a la vista es una tarea tan exigente y ardua como las de comprender *dukkha* y soltar *taṇhā*.

El nirvana se torna directamente visible en el momento en que cesa la reactividad. *Sacchikaroti* (contemplar) significa, literalmente, «ver» algo, «observar por uno mismo». En la conclusión de *Las cuatro tareas*, se dice que se abrió el «ojo del dharma» de uno de los cinco ascetas, llamado Koṇḍañña, lo que le llevó a pronunciar la frase «todo lo que está sujeto a surgimiento está sometido a cesación». La apertura del ojo del dharma equivale a la entrada en la corriente. La visión del nirvana por parte de Koṇḍañña apareció tan pronto como se dio cuenta de que, así como las reacciones surgen, inevitablemente deben cesar.

Una secuencia de textos en los *Discursos numéricos* enumera a veintiún cabezas de familia y adeptos (incluyendo a Mahānāma, así como a Jīvaka, con quien nos encontraremos en el capítulo 8) que alcanzaron su consumación en el *tathāgata*, se convirtieron en videntes de lo inmortal y vivieron habiendo contemplado lo inmortal. Se afirma que lo lograron en virtud de encarnar seis cualidades: lúcida «confianza» en el Buda, el dharma y la comunidad, junto con «la noble virtud, el noble entendimiento y la

noble liberación».[55] Lo «inmortal» (*amata*) también se define como «el final de la codicia, la aversión y la confusión», lo cual es sinónimo del «nirvana» y la «comprensión».[56] Este pasaje sostiene, pues, que personas plenamente comprometidas en el mundo son «videntes de lo inmortal», es decir, no solo se tornan conscientes del nirvana, sino que viven su vida desde esa perspectiva.

Este texto ha preocupado a los comentaristas tradicionales porque presenta a los cabezas de familia como personas que alcanzan grados de conocimiento y libertad que, por lo general, están reservados a los arahants, quienes, según la creencia ortodoxa, tienen que ser mendicantes célibes. Sin embargo, en términos de un análisis crítico histórico, la dificultad de encuadrar un texto canónico en el seno de la ortodoxia hace más probable que haya sido pronunciado por el mismo Buda, por la sencilla razón de que no habría servido a los intereses de la ortodoxia agregarlo más tarde. Al seleccionar de esta manera a veintiuna figuras relativamente oscuras, se nos proporcionan ejemplos concretos de personas que, en la India del siglo V a.C., reconocieron, realizaron y cumplieron la cuádruple tarea en medio del ajetreo y el bullicio de la vida cotidiana.

«Inmortal» (*amata*) es una palabra utilizada para designar la abundancia de vida. Si pensamos en Māra como la muerte (las palabras *amata* y *māra* se basan ambas en el védico *mṛ* = muerte), entonces dejar de estar limitado por sus ejércitos significa ser libre para vivir con plenitud. Gotama no concibe que lo inmortal tenga relación con la inmortalidad, tal como entiende el término el brahmanismo, sino con la ausencia positiva de reactividad. Muy posiblemente está jugando con el sentido mitológico de *amata* (como el sánscrito *amṛta* y su correspondiente griego *ambrosía*) en tanto que néctar divino que otorga la vida eterna.

La persona que es consciente de lo inmortal es aquella que mora en la vacuidad. En el *Discurso menor sobre la vacuidad*, nos enteramos de un hombre que se refugia en un bosque y pasa a través de toda la gama de estados de meditación profunda solo para darse cuenta al final de que todos esos estados son condicionados y artificiales. «Al conocer y ver de ese modo, su corazón se libera de los residuos (*āsava*) del deseo sensual y la ignorancia.» Esta es otra manera de describir el nirvana. Pero este no es el final de la historia. «Sin ninguna de las angustias debidas a los residuos –reflexiona el hombre–, todavía soy propenso a la ansiedad derivada de poseer los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo. Ese estado de consciencia está vacío de dichos residuos. Lo que no está vacío es

esto: los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo.»[57]

Contemplar el nirvana es darse cuenta de que uno no está obligado a seguir las pulsiones del deseo sensual y la ignorancia. Sin embargo, la libertad hecha posible por este espacio no reactivo no ocurre en un vacío, sino en el contexto de «los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo», que no están en absoluto vacíos, sino llenos de ansiedad y posibilidades. El reto que supone «contemplar lo que cesa» consiste en aprender a vivir *en* y *desde* la perspectiva de esa vacuidad o «morada» –como señala Gotama– «de la gran persona», mientras participa en un mundo que de manera constante e imprevisible impacta en nuestros sentidos, desencadenando cascadas de reactividad.[58]

Uno de los pasajes más antiguos en el canon, procedente del *Capítulo de los ochos* (*Aṭṭhakavagga*), que hemos citado antes como ejemplo de voz escéptica, dice así:

> Las personas que se equivocan expresan su opinión,
> al igual que hacen las personas que están en lo cierto.
> Cuando se expresa una opinión,
> el sabio no se siente atraído por ella:
> no hay aridez en el sabio.[59]

El sabio (*muni*) no solo se preocupa por lo que impacta en sus sentidos físicos, sino también por las palabras y conceptos que afectan a su mente. Él se mantiene en guardia contra las ideas seductoras, las «imágenes» autoritarias del mundo que parecen explicarlo todo y las creencias que brindan consuelo reconfortante. El problema con estas ideas, imágenes y creencias no radica en si son «verdaderas» o «falsas», sino en que hay algo en el modo en que se estructuran los conceptos que nos limita y aprisiona. «Una imagen nos cautiva –escribe Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*– y no podemos escapar de ella porque reside en nuestro lenguaje, y este parece repetírnosla inexorablemente.»[60] Hay algo árido y estéril en el aferramiento a cualquier posición, incluida la budista o la de Wittgenstein.

Esta sana sospecha respecto a las opiniones evita que el sabio se sienta atraído a coincidir o disentir con una determinada opinión. Puede que considere lo que se dice en términos de su utilidad, de si es apropiado para afrontar una situación inmediata o para resolver un dilema específico, pero no se deja seducir por la disputa de si es verdadero o falso en un sentido metafísico último. El sabio ha dejado atrás la aridez del «lugar»; ya no busca la certeza y la irrevocabilidad para reforzar la seguridad de su ego. El sabio vive de la fertilidad de un «fundamento» que responde de forma creativa

y espontánea a la evolución de las condiciones de la vida.

(7)

El sendero (*magga*) debe ser cultivado (*bhāvanā*)

Todo lo que hemos señalado hasta ahora –es decir, comprender *dukkha*, soltar la reactividad y contemplar su cese– son también aspectos del cultivo del sendero. Esto pone aún más de relieve de qué modo la cuádruple tarea es, en buena medida, una sinergia de actos relacionados entre sí como una secuencia causal de prácticas. Este sendero, que Gotama califica de camino «medio» o «centrado», describe una forma de vida que incluye cada aspecto de la humanidad de la persona. Esta es la definición clásica:

> Y este es el sendero: el sendero con ocho ramas, es decir, visión completa, pensamiento completo, palabra completa, acción completa, subsistencia completa, esfuerzo completo, atención completa, concentración completa.[61]

Traduzco *sammā* como «completo», en lugar del más habitual «recto», porque es lo que el término significa literalmente; la frase *sammā samBuda*, por ejemplo, significa completamente despierto, no rectamente despierto. El término «completo» carece de las connotaciones moralistas de «recto» y sugiere que cada elemento del sendero puede llegar a convertirse en parte integrante de una totalidad («integral» procede del latín *integer* = entero). El Óctuple Sendero es el modelo de una vida centrada, equilibrada e integrada, en lugar de desequilibrada, discordante y fragmentada. No es una receta para una piadosa existencia budista en la que el practicante lo hace todo rectamente y no recibe ningún mal.

El objetivo de la cuádruple tarea es –en mi opinión– conducir a una vida integrada. Quizá por ese motivo, el cultivo del Óctuple Sendero se presenta como la cuarta faceta de esta tarea, aunque ya esté implícita en las otras tres. Lógicamente, la vida integrada es el resultado de abrazar el mundo sufriente, de soltar la reactividad y de contemplar el cese de la reactividad. Desde este espacio vacío y sereno, uno *responde* entonces con intuiciones, pensamientos, intenciones, palabras y actos que no están determinados por la reactividad. En la práctica, sin embargo, el momento en que cesa la reactividad es también el momento que se permite que emerja la «visión completa» (la primera rama del sendero).

Tomaré el discurso *A Kaccānagotta* como mi principal fuente canónica sobre la «visión completa». No está claro en absoluto quién

es Kaccānagotta, «el del linaje Kaccāna», pero, dado que se dirige al Buda como *bhante*, podemos suponer que se trata de un seguidor. Empieza preguntando:

–Tú afirmas «visión completa», «visión completa», pero ¿con respecto a qué la visión es completa?

–Este mundo, Kaccāna, depende en general de la dualidad de «es» y «no es» –responde Gotama–. Pero aquel que ve el surgimiento del mundo tal como ocurre, con comprensión completa, no alberga ninguna noción de «no es» respecto al mundo. Y quien ve la cesación del mundo tal como ocurre, con comprensión completa, no alberga ningún sentido de «es» respecto al mundo.[62]

Este pasaje utiliza dos términos clave dentro de la cuádruple tarea: «surgimiento» (*samudaya*) y «cesación» (*nirodha*), referidos aquí a la aparición y desaparición del mundo (*loka*) o, dicho en otras palabras, al proceso fluido y contingente de la vida misma. Aquel que ve el surgimiento condicionado y la cesación desde la perspectiva de la comprensión completa (*sammappaññā*) también entiende cómo dos de los términos básicos del lenguaje –«es» (*atthi*) y «no es» (*natthi*)– son incapaces de capturar la aparición y la fugacidad inefables de la vida. Este entendimiento se refiere, en mi opinión, a la supresión de la «confusión» (*moha*), que forma parte de la tríada de codicia, aversión y confusión y, como tal, parece ser otro sinónimo de «comprensión» y «nirvana».

Confundirse a este respecto supone verse «hechizado», como apunta Wittgenstein, por la gramática del lenguaje. Para Gotama, las personas en el mundo «confían» en las fórmulas dualistas de «es» y «no es», con el fin de dar sentido a su mundo interior y exterior. Creen que las cosas deben existir o no existir. Sin embargo, si se presta una estrecha atención a fenómenos como un pensamiento, una inspiración, un dolor de rodilla o el ciprés en el patio, ninguna de estas cosas puede verse determinada de un modo reduccionista como «ser» o «no ser», puesto que van y vienen, mudan y cambian, se desplazan y deslizan, se confunden unas con otras. Resulta imposible trazar una línea clara que delimite dónde o cuándo, por ejemplo, empieza o se detiene la respiración. Aunque estas distinciones son útiles convenciones, son incapaces de mostrar cómo funciona realmente la naturaleza. El hechizo de *moha* se produce tan pronto como asumimos de manera inconsciente la opinión de que palabras como «yo» describen un objeto correspondiente (mí) que existe en su propia esfera, con independencia del lenguaje utilizado para referirse a él.

Como usuarios habituales del lenguaje, asumimos que las

palabras son representaciones exactas de la realidad. La comprensión completa, sin embargo, no sucumbe a la comodidad del pensamiento basado en oposiciones, sino que se abre a la inmediatez y el potencial de lo que sucede momento a momento. Entrenarnos para prestar una atención íntima y encarnada al pulso de la vida dentro y alrededor de nosotros termina por exponer las limitaciones del lenguaje. Testimoniar el surgimiento y la evolución de algo hace que sea absurda la noción de que «no es». De igual modo, contemplar su desvanecimiento y desaparición socava cualquier noción de que «es».

Sostener esta «visión completa» es una tarea desafiante. Se requiere una gran cantidad de disciplina y esfuerzo para llegar a ver el mundo y a uno mismo de esta manera contraria a como estamos condicionados a pensar y hablar. «En general –prosigue diciendo en su respuesta Gotama a Kaccāna–, este mundo está encadenado a sus prejuicios y hábitos.» Pero –como él mismo apunta– el individuo que alcanza esta visión «no permanece atrapado en sus hábitos, fijaciones, prejuicios o sesgos mentales, no se adhiere a "mi yo" y no duda de que, cuando algo ocurre, ocurre; y de que, cuando llega a su fin, llega a su fin». Su conocimiento no depende de los demás. Es en este sentido que su visión es completa.[63]

Observemos que el Buda distingue entre algo que «ocurre» (*uppajjati)* o «llega a su fin» (*nirujjhati*), por un lado, y algo que «es» (*atthi*) o «no es» (*natthi*), por el otro. Él es capaz de adaptarse al lenguaje del proceso, pero rechaza el lenguaje de la ontología.

Afirmar que el Óctuple Sendero ha de ser cultivado (*bhāvanā*) significa que debe ser creado y sostenido momento a momento. El sendero no se extiende en la distancia delante de nosotros esperando que hagamos un tranquilo recorrido a lo largo de él, sino que exige atención y aplicación constante. Basándose en una visión tan completa como sea posible, los practicantes aspiran a pensar, hablar, actuar y trabajar de una manera que responda adecuadamente a las situaciones que se encuentran en la vida. Estas son las tareas de los conversos, de quienes entran en la corriente, de los que hacen suyo el Óctuple Sendero. En ese sentido, las tareas son expresiones de un compromiso fundamental para hacer realidad los valores de despertar, el dharma y la comunidad en los que han adquirido «lúcida confianza».

Otra tradición en el canon antiguo, sin embargo, presenta la conversión, no en términos de confianza y adquisición de virtudes, sino en términos de «lazos» o «cadenas» (*saṃyojana*) que se abren.

Para «el que entra en la corriente», la corriente de la vida fluye sin impedimentos y ya no se ve bloqueada u obstaculizada por los grilletes de la vanidad (*sakkāyadiṭṭhi*), la duda (*vicikicchā*) y las normas morales (*sīlabbata*).[64] Dado que el egoísmo es ajeno a aquel que no se adhiere a su «propio yo», y la duda se opone a la confianza lúcida, no resulta demasiado difícil percibir cómo desaparecen esos lazos en quien contempla el nirvana y se compromete con un camino de despertar. Pero ¿cuáles son las normas morales que deben entenderse como lazos o grilletes?

Para quien ha dejado de pensar en términos de «es» y «no es», la ética no puede tener una base ontológica. Un código moral legalista, por el contrario, tiende a basarse en la hipótesis de que las malas acciones poseen una cierta naturaleza intrínseca, mientras que las buenas acciones tienen un carácter muy diferente. Aquellos que se atienen a este tipo de moralidad, por tanto, acatan las normas establecidas según este código con la complaciente garantía de saber que hacen lo «correcto». Pero aquellos que han entrado en la corriente del sendero se han hecho «independientes de los demás», no están vinculados a un código de conducta elaborado por otros, ni responden de manera previsible a los dilemas morales que afrontan. Actúan con empatía, inteligencia y compasión y no consultando primero un libro de reglas morales para comprobar qué está permitido o qué no. Reconocen que cada dilema moral surge de una mezcla única de condiciones complejas. De ese modo, su ética no es legalista, sino situacional. Están dispuestos a llevar a cabo lo que consideran una respuesta adecuada, plenamente conscientes de que podrían equivocarse y empeorar las cosas. Ya no están «atados» a las normas morales, sino que han abrazado una ética de atención y riesgo.

(8)

En el discurso *La ciudad*, Gotama invita a sus oyentes a imaginar que «un hombre que vagara por el bosque»

> viera un antiguo camino transitado por la gente en el pasado; lo siguiera y llegase a una antigua ciudad habitada por gente en el pasado, con parques, arboledas, estanques, murallas, un lugar delicioso. Entonces el hombre informaría al rey o al ministro del rey: «Señor, sabed que mientras vagaba por el bosque vi un antiguo camino. Lo seguí y vi una antigua ciudad. ¡Restaurad esa ciudad, señor!». Entonces el rey o el ministro del rey restaurarían la ciudad, y tiempo después esa ciudad llegaría a ser próspera, muy poblada, logrando crecimiento y expansión.[65]

Luego, al explicar el significado de la parábola, se compara a sí mismo con el hombre en el bosque y al antiguo camino con el que fue «recorrido por los budas del pasado».

–¿Y cuál es ese antiguo camino? –le preguntan.

–Es precisamente este Noble Óctuple Sendero, es decir, visión completa, pensamiento completo, palabra completa, acción completa, medios de subsistencia completos, esfuerzo completo, atención completa y concentración completa.[66]

Gotama no se ve como alguien que enseña algo nuevo que es resultado de su propia y peculiar penetración o genio. Al aceptar a los «budas del pasado» reconoce que ha percibido algo universal y accesible: una forma de vida, plenamente humana, fundamentada en el abrazo de *dukkha,* la liberación de reactividad y la consciencia de su cesación. Y no es solo un camino lo que ha redescubierto, sino que siguió el camino y lo condujo a las ruinas de una antigua ciudad. ¿Qué representa entonces la antigua ciudad? Aunque en este punto el texto incurre en una serie de fórmulas doctrinales estandarizadas, la esencia del pasaje es evidente. La ciudad simboliza una floreciente vida comunitaria basada en el principio de la condicionalidad tal como se refleja en cada faceta de la cuádruple tarea.

Más que una Ciudad de Dios, Gotama imagina una Ciudad Contingente para cuya construcción (o reconstrucción) solicita la ayuda del «rey o un ministro del rey», con el fin de que aporte recursos y reclute mano de obra para el trabajo. La parábola nos muestra que Gotama está interesado en establecer una forma de sociedad. Él concibe su «asamblea» (*parisā*) de adeptos y mendicantes como un modelo del modo en que funcionaría una sociedad de ese tipo, pero debe asociarse con los poderes fácticos de su tiempo para poder plasmar esta visión en la realidad. Él no pretende derrocar o sustituir a los gobernantes, sino convertirlos a su visión. No está promoviendo una revolución, sino la reforma y el desarrollo de la política existente. Aunque hacia el final de su vida, manifiesta una preferencia por una forma republicana de gobierno como modelo para su comunidad, en los numerosos contactos con jefes, asambleas y reyes que mantuvo a lo largo de su vida parece aceptar cualquiera sistema de gobierno que ellos representen.

Si consideramos que la cuádruple tarea y la parábola de la ciudad representan una secuencia de pasos, el resultado tendría este aspecto:

comprender *dukkha* →
soltar la reactividad →

contemplar el cese de la reactividad →
cultivar el Óctuple Sendero →
construir la ciudad

Las tareas describen un proceso causal que culmina en una forma de sociedad. Si abrazamos plenamente la realidad existencial de la vida, eso nos lleva a soltar nuestra reactividad habitual. Cuando soltamos la reactividad, se produce el cese de la reactividad. Cuando dejamos de reaccionar, nos abrimos a la posibilidad de una forma de vida que no se halle condicionada por la reactividad. Y, en el caso de que lográsemos vivir de esa manera, abriríamos la puerta a otro tipo de sociedad.

Este es, en mi opinión, el modo en que Gotama traduce su visión del doble fundamento de la condicionalidad y el nirvana a una forma de vida estructurada en torno a la cuádruple tarea. La condicionalidad y el nirvana proporcionan la base necesaria para vivir en el mundo de una manera que fomente la integridad individual y la renovación de la comunidad. Al comparar el objetivo de su enseñanza con la reconstrucción de una antigua ciudad, el Buda presenta su objetivo como algo totalmente secular. Según la ortodoxia budista, seguir el Óctuple Sendero conduce al completo final del sufrimiento, poniendo fin al ciclo de la muerte y el renacimiento. En este caso, en cambio, seguir el Óctuple Sendero conduce a la aparición de una ciudad, es decir, a una vida cívica y de cooperación en *este* mundo.

4.
El rey Pasenadi

«El rey Pasenadi de Kosala sabe: “El errante Gotama ha surgido del clan vecino de los sakiyas”. Ahora los sakiyas son vasallos del rey de Kosala. Le ofrecen su humilde servicio y lo saludan, se levantan, le rinden homenaje y le pagan lo que deben. Y al igual que los sakiyas prestan humilde servicio al rey, así también el rey presta humilde servicio al Tathāgata, pensando: “Si el errante Gotama es de buena cuna, yo soy de humilde cuna; si el errante Gotama es fuerte, yo soy débil; si el errante Gotama es hermoso, yo no soy agraciado; si el errante Gotama es importante, yo soy menos importante”.»

AGGAÑÑA SUTTA

(1)

Gotama, Ānanda, Mahānāma, Pasenadi. ¿Quiénes son estas personas? ¿Quiénes *fueron*? ¿Debo considerarlos figuras históricas, seres humanos cuyos corazones latieron como el mío, que pisaron la tierra padeciendo artritis en sus pies o dolor de cadera, criaturas falibles y sometidas a la vejez, la enfermedad, la angustia y la muerte? O bien, en ausencia de toda evidencia sólida de que existieran en algún momento –a falta de escritos, de artefactos formados por sus manos, de inscripciones contemporáneas talladas en roca, de mención alguna de su existencia fuera de las fuentes budistas–, ¿debo limitarme a considerarlos meras claves que representan a tipos humanos generales? Gotama el sabio, Ānanda el discípulo, Mahānāma el sensualista y Pasenadi el gobernante. ¿O bien la verdad acerca de ellos se encuentra en otra parte?

¿Debo tratarlos como si fuesen personajes de novela? ¿A medida que leo acerca de sus obras y reflexiono en sus palabras, podría suspender –por voluntad propia– mi incredulidad sobre su existencia de carne y hueso, como el precio a pagar para que arrojen luz sobre los rasgos de nuestra humanidad compartida y ofrezcan orientación sobre cómo prosperar en esta vida y en el ahora? ¿Gotama no es más o menos real que el Quijote o Leopold Bloom?

Como figura cuya existencia ha sido asumida por millones de personas durante cientos de años y que encarna convicciones profundamente mantenidas, los budistas lo encontrarían difícil de aceptar, al igual que les sucedería a los cristianos con Jesús, a los musulmanes con Mahoma o los daoístas (taoístas) con Zhuangzi. Me niego a aceptar que Gotama sea una ficción conjurada por cínicos sacerdotes para inducirme (en mi propio beneficio) a creer en él. Necesito que sea algo más que un símbolo, pero también necesito que sea algo más que meramente humano.

El diablo, como es bien sabido, reside en los detalles. Basándome en las escasas evidencias disponibles, trato de reconstruir la vida del hombre conocido como Gotama y el dharma que enseñó. Y, en ambos casos, debo recurrir a la imaginación para volver a habitar el mundo del siglo V a.C., en la India, con el fin de recuperar los destellos del Gotama histórico antes de que se transformase en el cuasi-divino Buda y los elementos fundamentales de su enseñanza antes de que mutasen en las distintas ortodoxias del budismo. En ambos casos, a menudo me concentro en fragmentos de textos disonantes que no parecen encajar en los discursos en que están inmersos. Siguiendo los criterios de historicidad establecidos por los estudiosos de la Biblia, reconozco que esos pasajes difíciles y discontinuos tienen más probabilidades de ser originales que el resto del canon. Dado que entran en conflicto con las opiniones aceptadas por las escuelas budistas posteriores, hay menos posibilidades de que hayan sido añadidos por los miembros de esas escuelas en fecha más tardía.

Las tensiones entre Gotama y el Buda, y entre el dharma y el budismo, pueden haber comenzado ya durante la vida de Gotama. Los discursos aportan numerosos ejemplos de cómo Gotama pasó de ser humano a transformarse en casi un dios, mientras que el dharma pasó de ser una ética práctica a transformarse en una doctrina metafísica. No podemos aceptar que todos los textos que componen el canon temprano compartan una antigüedad equivalente, sino que deben ser entendidos como un producto de la evolución doctrinal y literaria en el seno de la tradición, que tuvo lugar durante al menos tres siglos.

(2)

El rey Pasenadi de Kosala y Kāsi, por citarlo con su título completo, fue el adepto con el que Gotama mantuvo, según se nos informa, un mayor número de diálogos. El tercer capítulo del *Saṃyutta Nikāya*,

que contiene veinticinco discursos, está dedicado a sus debates, así como cuatro discursos consecutivos en el *Majjhima Nikāya* (números 87-90). Sin embargo, a pesar de la abundancia relativa de material, Pasenadi se ha mantenido como una figura oscura en la historia del budismo. El rey más estrechamente asociado con Gotama tiende a ser Bimbisāra, soberano de Magadha. Sin embargo, las únicas conversaciones entre Gotama y Bimbisāra se refieren a cuestiones legalistas acerca de las reglas. En ninguna parte nos muestran a dos hombres que mantienen diálogo alguno sobre el dharma. No deja de sorprender, sin embargo, que se afirme que Bimbisāra entró en la corriente la primera vez que escuchó enseñar a Gotama, mientras que no se nos dice de Pasenadi que hubiese efectuado algún tipo de progreso en el camino, a pesar de que pasó una cantidad considerable de tiempo recibiendo instrucción personal.

Existe un curioso paralelismo en este caso con Ānanda, el primo menor de Gotama y su devoto asistente. Si bien se afirma que numerosos personajes secundarios se convirtieron en arahants al escuchar al Buda hablar una sola vez, Ānanda y Pasenadi, dos de sus colaboradores más estrechos, no lograron nada comparable tras muchos años de exposición cercana a su enseñanza. Ānanda es a menudo elogiado por Gotama e invitado a pronunciar discursos a los otros mendicantes, pero nunca avanzó más allá hasta alcanzar la etapa de una persona que entra en la corriente. Lo que comparten Ānanda y Pasenadi es que ambos se dedicaban a asuntos mundanos: Ānanda como asistente de Gotama durante los últimos veinticinco años de su vida, y Pasenadi como gobernante de Kosala, la tierra natal de Gotama. ¿Pueden estas manchas de mundanalidad haber motivado que los compiladores del canon se sintiesen incómodos con su inclusión en las filas de los seres espiritualmente realizados? ¿Es un accidente que los dos personajes más plenamente humanos, de los que poseemos muchos detalles íntimos, no se consideren dignos de la santidad, mientras que muchos otros, sobre los cuales no sabemos casi nada, se presenten como santos carentes de rostro?

Pero, antes de proceder a un relato del personaje y la vida de Pasenadi, veamos cómo abordó el Buda el papel de la realeza, tanto en sentido literal como metafórico. El *Discurso menor a Saccaka* recoge un diálogo con un reputado maestro jainista de Vesālī llamado Saccaka. En respuesta a la afirmación de Saccaka de que «este cuerpo es mi ser, las sensaciones son mi ser, las percepciones son mi ser, las inclinaciones son mi ser y la consciencia es mi ser»,

Gotama pregunta: «¿Qué opinas, Saccaka? ¿Un rey ungido –como, por ejemplo, el rey Pasenadi de Kosala o el rey Ajātasattu de Magadha– ejercería el poder en su propio reino ejecutando a aquellos que deban ser ejecutados, sancionando a aquellos que deban ser sancionados y desterrando aquellos que deban ser desterrados?».[1]

Saccaka responde que, puesto que las comunidades (*sangha*) y las sociedades que aún funcionan como repúblicas oligárquicas, como las de los mallās y los vajjias, tienen derecho a hacer este tipo de cosas, «más incluso» debería un rey como Pasenadi Kosala ejercer tal poder.[2]

El Buda se muestra de acuerdo y acepta que los reyes tienen el derecho a ejecutar, confinar y desterrar a la gente. Eso es lo que hacen los reyes (así como los líderes elegidos democráticamente): su deber es proteger la integridad del reino frente a quienes intentan debilitarla. Ni una sola vez, cuando dialoga con Pasenadi, Gotama intenta disuadir al rey de que no imponga castigos, aun cuando este lo provoque con detalles de su propia conducta violenta.

Gotama reconoce que incluso un rey que se declara seguidor del dharma no tiene por qué aplicar la virtud de la no violencia en lo que concierne al ejercicio de la autoridad real. Este reconocimiento de una excepción plantea una pregunta incómoda: ¿cómo un rey o un gobernante practica entonces el primer adiestramiento consistente en no quitar la vida? La aceptación acrítica por parte del Buda del deber real también podría utilizarse para justificar el argumento de que los seguidores del dharma no deben cuestionar la autoridad del Estado y sus instituciones.

Pero el tema del diálogo no es la no-violencia, sino que se utiliza el ejemplo del derecho de un rey a ejercer las funciones propias de su autoridad para contrarrestar la afirmación de Saccaka de que es idéntico a sus cinco agregados psicosomáticos: forma, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia. Gotama sigue preguntando: «"¿Qué opinas, Saccaka? Cuando afirmas 'este cuerpo es mi ser', ¿ejerces tanto poder sobre el cuerpo como para decir: 'que mi cuerpo sea así' o 'que mi cuerpo no sea así'?". Tras estas palabras, Saccaka, guardó silencio.»[3]

Solemos tener un sentido demasiado elevado respecto al poder que tenemos sobre nuestro cuerpo y nuestra mente. Al pensar en nuestros constituyentes físicos y mentales como «yo» o «mío», ingenuamente asumimos una especie de reinado sobre un conjunto complejo de procesos transitorios, variables e impersonales. La respuesta de Gotama a Saccaka sigue exactamente el mismo

razonamiento sobre el *no-yo* que, según se cree, es su segunda enseñanza.[4] Así pues, teniendo en cuenta este discurso, resulta obvio que Gotama está hablando de la falta de control sobre el funcionamiento interno del cuerpo de la persona. Es imposible –señala– ordenar al cuerpo que esté sano en lugar de enfermo, u ordenar a las sensaciones que sean agradables y no desagradables. A diferencia de un rey que emite órdenes a sus súbditos y que puede esperar ser obedecido, somos impotentes ante nuestro propio aparato sensorial, una situación que contradice la intuición profundamente arraigada de que controlamos lo que ocurre.

La noción que tiene Gotama de la realeza es ambivalente. En las cosas del mundo, reconoce la autoridad y los deberes de los reyes y no hace ningún esfuerzo para aconsejarles que actúen de modo diferente. Metafóricamente, sin embargo, a pesar de que reconoce que nadie reina sobre su propia experiencia, anima a la gente a actuar de maneras que no estén impulsadas por su reactividad innata.

El Buda compara a Saccaka con un hombre que va en busca del corazón de un árbol, y corta con un hacha el gran tronco de un plátano. «Entonces, lo talaría desde las raíces, cortaría su corona y desenrollaría las vainas. Pero al desenvolverlas, nunca llegaría a encontrar ningún duramen en el núcleo.» Con esta analogía, no solo expone la oquedad de la posición de Saccaka, sino que también revela la imposibilidad de encontrar un yo nuclear interno. Cuando uno llega a percibir el cuerpo con comprensión completa, se da cuenta de que «esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser». A través de este proceso de soltar y desapegarse, deviene una persona liberada de la reactividad para alcanzar una «visión sin igual que le lleva a recorrer el sendero (*patipada*) hacia la libertad».[5]

Sin embargo, el que no pueda localizarse un yo real dentro de los elementos de la propia experiencia no implica que no exista un yo en absoluto y, por tanto, que uno sea un autómata carente de sensibilidad e incapaz de tomar decisiones y actuar a partir de ellas. La libertad resultante de esta visión es la libertad de ver las cosas con claridad y recorrer el camino de la vida con sabiduría. Cuando nos centramos en los diálogos que Gotama mantiene con otras personas, somos testigos del ejemplo que nos brinda alguien que habla y actúa desde esta perspectiva liberada. En lugar de considerar a Gotama como un clarividente cuasiomnisciente, descubrimos a alguien que participa en el «toma y daca» de interacciones humanas ambiguas e impredecibles.

En los *Discursos conectados a los kosalas*, encontramos a

Pasenadi y Gotama presenciando lo que parece ser una procesión religiosa. El rey se levanta de su asiento, se arrodilla en el suelo ante los brahmanes y los errantes congregados y les rinde un espléndido homenaje. Luego regresa junto a Gotama y declara:

–Seguramente estos deben ser incluidos entre los hombres en el mundo que son santos (*arahant*).

–Es difícil saberlo –le responde Gotama–. Tan solo al convivir con otra persona puede alguien que sea atento y sabio conocer su virtud, y eso después de mucho tiempo. Solo conocemos la honestidad de alguien cuando lo tratamos [...]. Solo conocemos su valor (viéndole) afrontar adversidades [...]. Solo conocemos su comprensión cuando discutimos con él.[6]

Este consejo pragmático no solo contradice cualquier idea que alberguemos de que Gotama es capaz de leer mágicamente las mentes ajenas, sino que advierte en contra de emitir juicios apresurados basados en primeras impresiones. El hecho de que alguien lleve la cabeza afeitada, vista una túnica y muestre una expresión de serenidad no puede llevarnos a asumir cuál es su verdadero carácter. Por el contrario, no importa lo «iluminado» que alguien pueda parecernos, se necesita tiempo, atención y discernimiento para juzgar a otra persona.

Pero el rey bromea con Gotama para ponerlo a prueba. Él le confiesa que todos esos hombres son, de hecho, sus espías disfrazados de errantes y ascetas.[7] Gotama permanece imperturbable y no critica el rey por tratar de engañar a los demás o disfrazar de errantes a sus espías. Quizá ya sospechaba que Pasenadi había introducido espías en su comunidad de mendicantes. Y, si no era así, lo iba a hacer ahora. Lo que denota este intercambio es un atisbo de la habilidad de Gotama en el trato con un personaje tan voluble como poderoso. No podía permitirse el lujo de decir o hacer ninguna cosa que llevase a este benefactor clave a retirar su apoyo, aunque tampoco podía aparecer como una persona servil de voluntad débil, si es que quería mantener el respeto del rey.

(3)

Pasenadi, al igual que su vasallo Mahānāma de Sakiya, es retratado como un hombre desgarrado por el conflicto entre su función pública y su anhelo espiritual. Si bien ambos se sienten atraídos por los valores enseñados por Gotama, ninguno de los dos tiene la intención de retirarse de la política y dedicarse a una vida

de serena contemplación. Sin embargo, cada uno ha interiorizado el dharma en un grado suficiente para ser consciente de cómo su inmersión en los asuntos mundanos parece interponerse en el camino de su aspiración al despertar. Tras un periodo de retiro solitario, Pasenadi comparte con Gotama una comprensión profunda que le ha sobrevenido. «Son pocas las personas en el mundo –le dice– que, cuando obtienen una gran riqueza, no se intoxican y se tornan descuidadas, no ceden a la codicia por los placeres sensuales y no maltratan a los demás.»

Teniendo en cuenta el contexto, es poco probable que Pasenadi esté efectuando tan solo una observación anodina sobre la influencia corruptora del dinero y el poder, sino que parece describir el tipo de incómodo conocimiento de uno mismo adquirido durante un periodo de serena reflexión. De ese modo, se percata de que es alguien cuya posición le ha convertido en una persona intoxicada, descuidada, lujuriosa y abusiva hacia los demás. Gotama no le ofrece ningún consuelo, sino que simplemente se muestra de acuerdo.[8]

Este pasaje reconoce que el poder de las condiciones externas afecta al estado interior de la mente. Así pues, por mucho que uno pretenda no incurrir en el descuido y la codicia, la presión de las circunstancias sociales puede imponerse a nuestras mejores intenciones y abocar a la complacencia en un tipo de conducta que posteriormente se termina lamentando. Podemos imaginar que esa consciencia condujo a un hombre inteligente y sensible como Pasenadi a sentimientos de culpa y autodesprecio.

En un pasaje del discurso *Sobre los principios*, citado en el epígrafe, constatamos que Pasenadi se compara desfavorablemente con Gotama en todos los aspectos posibles.[9] Aunque podríamos descartarlo como una muestra de retórica exagerada, las palabras son consistentes con otros relatos del carácter de Pasenadi. En un pasaje, lo encontramos debatiendo seriamente con cinco de sus jefes sobre cuál es el órgano sensorial que proporciona mayor placer.[10] En otra parte, se describe como un glotón. «Incapaz de sacudirse la somnolencia ocasionada por el exceso de comida, fue a ver a Gotama y caminaba de un lado a otro delante de él con la mirada cansada.» Cuando le preguntó cuál era el problema, respondió que siempre le atenazaba el dolor al terminar de comer. Gotama le ayudó a controlar su dieta, de manera que el rey redujo la ingesta de alimentos, lo que propició una pérdida de peso y el logro de una mayor alerta mental.[11]

El interés de Pasenadi por el dharma pudo deberse inicialmente

a la influencia de su esposa Mallikā, la hija del administrador de Mahānāma, a la que conoció mientras se hallaba en una expedición de caza en Sakiya. Después de convertirse en reina, ella dio a luz a una hija, Vajirā, y luego a un hijo, Viḍūḍabha, que se convirtió en el heredero al trono de Kosala.

Cierto día, Pasenadi escuchó una disputa motivada por algo que había dicho Gotama. El único hijo de un cabeza de familia había fallecido. «Tras la muerte de su hijo, ya no tenía ningún deseo de trabajar ni de comer. Él lo siguió hasta el campo crematorio llorando: "Mi único hijo, ¿dónde estás ahora?"» Desesperado, el cabeza de familia pidió consejo a Gotama, quien, en lugar de ofrecerle consuelo, le dijo sin rodeos que había perdido el control de su mente y trastornado sus facultades. ¿Qué podía esperar aquel hombre? Forma parte de la naturaleza de las cosas que «tristeza, llanto, dolor, pena y desesperación nazcan de aquellos que nos son queridos». El cabeza de familia se sintió conmocionado por esta valoración tan poco sentimental de la condición humana. «¡No –replicó–, la felicidad y la alegría nacen de nuestros seres queridos!» Disgustado con lo que Gotama le había dicho, se levantó y se fue.

Cuando Pasenadi relató esta historia a Mallikā, esta le dijo que, si eso era lo que había dicho el Buda, entonces debía ser cierto. Enfurecido por su observación, Pasenadi gritó: «¡No importa lo que diga Gotama, tú siempre lo aplaudes, al igual que un alumno que está de acuerdo ciegamente con todo lo que dice su instructor (*acariya*)! ¡Vete!».

Pasenadi parece doblemente furioso tanto con la afirmación de Gotama como con la aceptación acrítica de su esposa. Cuando se calmó y Mallikā tuvo tiempo de reflexionar en lo que había dicho, volvió a donde estaba el rey y le preguntó amablemente cómo se sentiría si una de sus esposas o sus hijos enfermase o muriese. También le preguntó cómo se sentiría si Kosala y Kāsi sufriesen una calamidad. En cada caso, Pasenadi se dio cuenta de que, si algo le sucediese a las personas y los lugares que amaba, eso le afectaría profundamente. «¿Cómo –comprende entonces– podrían no surgir en mí el pesar, la lamentación, el dolor, la pena y la desesperación?»[12]

Al centrar la atención del rey en su reino y en sus propios familiares, Mallikā posibilita que la declaración de Gotama se traduzca a una serie de comprensiones personales para Pasenadi. Estos ejemplos reales transforman una abstracta proclamación de la verdad («el sufrimiento que nace de los seres queridos»), que puede ser disputada de manera interminable, en una serie de actos

imaginativos en los que Pasenadi abraza el *dukkha*, mucho más específico, que tiene que ver con su familia y su país. En lugar de asentir a un conjunto de proposiciones metafísicas, la aceptación del dharma por parte de Pasenadi se produce llegando, desde una nueva perspectiva, a un acuerdo con su mundo cotidiano.

Esta interpretación del texto también implicaría que la proposición contraria –«la felicidad y la alegría nacen de nuestros seres queridos»– podría ser abordada de la misma manera. Si una persona insiste en que «tristeza, llanto y dolor» nacen de nuestros seres queridos, alguien podría contradecir esa afirmación preguntando cómo se sentiría si su esposa, hijo o hija alcanzasen de repente el éxito o tuviesen buena suerte. Si la persona admitiese que su buena suerte le produciría felicidad y alegría, demostraría que nuestros seres queridos también pueden ser motivo de ese tipo de sentimientos.

Este episodio del discurso *Sobre los principios* ilustra la diferencia entre un enfoque dogmático y un enfoque pragmático para la comprensión de las declaraciones respecto a la verdad. Una lectura ortodoxa de este texto lo interpretaría como una muestra de que la declaración de Gotama «el sufrimiento nace de nuestros seres queridos» es cierta y que la perspectiva contraria, «la felicidad y la alegría nacen de nuestros seres queridos», es falsa. Tan pronto como elegimos creer en cualquiera de estas proposiciones, nos enfrentamos a un conflicto irresoluble. Sin embargo, en contraste con la persona dogmática, que se aferra a una posición y trata de defenderse contra todas las objeciones, el pragmático pone a prueba su validez considerándola a la luz de casos concretos.

La preocupación por lo que nos es querido es el tema de otro diálogo entre Pasenadi y Mallikā, que tiene lugar una mañana mientras ambos se hallan en la terraza superior del palacio.

–¿Hay alguien –pregunta el rey a su esposa– más querido para ti que tú misma?

–No hay nadie, su majestad, más querido para mí que yo misma –responde Mallikā–. ¿Hay alguien más querido para ti que tú mismo? –le pregunta esta a su vez.

Pasenadi se ve obligado a admitir que lo mismo es cierto para él. Cuando el rey transmite esta conversación a Gotama, este confirma el punto de vista de Mallikā, es decir, que, donde quiera que uno vaya en este mundo, nunca encontrará a nadie que no se considere a sí mismo como lo más querido. Luego extrae una conclusión inesperada:

–Por tanto, aquel que se ama a sí mismo no debe dañar a los

demás.[13]

Existen paralelismos sorprendentes entre este diálogo y el siguiente pasaje de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: «El yo es más querido que un hijo, más querido que la riqueza, más querido que todo lo demás y más cercano a nosotros que nada [...]. El que solo venera como algo querido al yo no perecerá».[14] Puesto que el *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* es un texto prebudista, parte del cual se compuso en las cercanías de Videha, es posible que la respuesta de Gotama a Pasenadi sea una crítica tácita a su doctrina sobre el yo. Sin embargo, en lugar de sostener que el yo es una ilusión –tal como apuntan algunas ortodoxias budistas–, Gotama acepta plenamente que todo el mundo acepta que su propio yo es lo más querido. Sin embargo, a partir de esta observación, llega a una conclusión radicalmente diferente a la que arriba la *Upaniṣad*. Mientras la *Upaniṣad* considera que la consciencia de nuestro yo más íntimo es un indicio de inmortalidad divina, para Gotama constituye el fundamento de una ética basada en la no violencia (*ahiṃsa*).

Esta idea se expresa de forma más sucinta en el *Gran capítulo* del *Sutta-Nipāta* (en traducción de K.R. Norman):

> «Como yo [soy], así ellos [son]; como ellos [son], yo [soy]. Comparándome a mí mismo [con otros], no debería matar o causar la muerte.[15]

La ética del no-daño propuesta por Gotama se basa en nuestra capacidad de empatizar con los demás, de sentir su sufrimiento como si fuera nuestro. Ese tipo de ética sería incongruente si uno no reconociese al otro como un yo igual que nuestro propio yo, porque solo podemos empatizar verdaderamente con personas concretas. Declarar nuestro amor por la «humanidad» o por «todos los seres vivos» carece de sentido si no está basado en un encuentro real con una criatura particular. Pero, en lugar de asentir a la permanencia aparente del yo (como hace el autor de la *Upaniṣad*), Gotama reconoce que cada yo depende totalmente de un complejo de procesos físicos y mentales variables e irrepetibles. Esto refuerza su visión del yo como algo temporal, vulnerable y trágico. La tarea de comprender empáticamente el sufrimiento implica abrazar el *dukkha* del otro. Y, para abrazar al otro, debemos conocer y aceptar de forma plena su humanidad. Tal como lo expresa Śāntideva en el *Bodhicaryāvatāra:*

> Puesto que yo mismo y los otros
> somos semejantes en que deseamos ser felices,
> ¿qué tengo, pues, de extraordinario?
> ¿Por qué me esfuerzo en buscar la felicidad para mí solo?

Puesto que yo mismo y los otros
somos semejantes en que no queremos sufrir,
¿qué tengo, pues, de extraordinario?
¿Por qué protegerme a mí y no a los otros?[16]

Mallikā suministra un raro ejemplo canónico de una mujer involucrada en los asuntos del mundo que incorpora activamente los valores enseñados por Gotama. Como una muchacha criada entre gente de la montaña, que se vio reducida, cuando falleció su padre, a la servidumbre en la casa de Mahānāma, tiene el estatus de una intrusa. Un curioso episodio registrado en el comentario pali al *Dhammapada* también la presenta como una mujer embaucadora y sensual, que lleva a cabo juegos eróticos con su marido en la casa de baños.[17] Puesto que aparece solo un puñado de veces, no disponemos de suficiente material que nos permita una mejor comprensión del personaje. Ella parece haber muerto de repente en su juventud. Pasenadi se halla con Gotama en la arboleda de Jeta, cuando arriba un cortesano y le susurra al oído la noticia de su fallecimiento. «Al escuchar esto, el rey Pasenadi se vio asaltado por el dolor y la tristeza, y permaneció sentado allí, con los hombros caídos, mirando hacia abajo, sombrío y mudo».[18]

(4)

–¿Hay algo –preguntó, en cierta ocasión, Pasenadi a Gotama– que asegure ambos tipos de bien (*attha*), el bien propio de este mundo (*diṭṭhadhammika*) y el bien referido a lo que sigue después de la muerte (*samparāyika*)?

–Sí –le respondió Gotama–. Tal cosa existe. Es el cuidado (*appamāda*). Al igual que las huellas de todos los seres vivos que caminan caben en la huella del elefante –explica–, el cuidado es la única cosa que asegura ambos tipos de bien.[19]

La respuesta de Gotama identifica una virtud excepcional que abarca todas las demás. En otra parte afirma que todos los estados hábiles «arraigan y convergen en el cuidado y que este es considerado el principal de ellos».[20] Otra manera de formular la pregunta sería: «¿Qué es, en el dharma, lo que constituye el mayor bien?». El hecho de que Gotama se refiera al cuidado como el bien más elevado concuerda con sus célebres últimas palabras: «Las cosas se desmoronan; recorred el camino con cuidado».

Appamāda (cuidado) es un término difícil de traducir que suele ser vertido como «diligencia», «cautela» o «vigilancia». Mi elección de «cuidado» se ha visto influenciada por el tratamiento que hace

Martin Heidegger del término «cuidado» (*Sorge*) en *El ser y el tiempo*. Al sostener que «estar-en-el-mundo es esencialmente cuidado», Heidegger se refiere al cuidado, al igual que *appamāda*, como una «totalidad estructural primordial» de la existencia y no como una actitud discreta de la mente.[21] Si bien la concepción de Heidegger del cuidado es moralmente neutra, en el budismo, *appamāda* se considera siempre una virtud. En una traducción al alemán del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, el académico Ernst Steinkellner lo vierte como *wachsame Sorge* –«cuidado despierto»–, para destacar su papel como factor clave en el camino hacia el despertar.[22]

Todos estos intentos de traducción (incluyendo el de «cuidado») no aciertan a comunicar que *appamāda* es un término *negativo*, como el castellano «impecabilidad», por ejemplo, que es también una negación (*in* = sin + *peccare* = pecado), aunque nosotros tendemos a no percatarnos de la negación y consideramos la impecabilidad como un atributo totalmente positivo. La *a-* inicial de *appamāda* es también un privativo («no»), mientras que *pamāda* significa algo así como «negligencia» o «indolencia», comparada a menudo con un estado de confusión o embriaguez. Esta condición de «intoxicación y descuido» fue una de las que Pasenadi identificó como una consecuencia inevitable de poseer poder y riqueza y nos sugiere que dedicamos una enorme cantidad de tiempo a incurrir en la distracción, saltando de un pensamiento a otro, olvidando lo que teníamos intención de hacer tan pronto como se presenta una posibilidad más atractiva.

Cuando se traduce como «cuidado», podemos entender que *appamāda* incluye tanto la atención vigilante (tener un cuidado completo) como la preocupación sincera por el bienestar de los demás y de uno mismo (ser cuidadoso), mientras que *pamāda,* su opuesto, viene a sugerir descuido e indiferencia. Además, *appamāda* se refiere a lo que *importa* más profundamente, o lo que los budistas resumen como los tres valores fundamentales del Buda, el dharma y el sangha. Alguien que ha entrado en la corriente, por tanto, es aquel que se preocupa por el despertar, la práctica del dharma y la creación y el mantenimiento de la comunidad.

Lo opuesto al cuidado –*pamāda*– es también comparable a otro término clave, *āsava*, que he traducido literalmente como «residuo». Esto, también, sugiere que, sin importar lo nobles que sean nuestras intenciones, tenemos una tendencia muy arraigada a sucumbir a los impulsos indignos que se filtran de manera

incontrolable. Cuatro son los *āsava* –deseo sensual, existencia, puntos de vista e ignorancia–, todos los cuales abocan a un tipo de incontinencia mental-emocional. Este estado no es muy diferente al término griego *akrasia*. *Akrasia* es otro término negativo, que significa «descontrol». Dicho en otras palabras, seguimos descubriendo que nos vemos arrastrados por la impulsividad habitual y actuando en contra de lo que hemos considerado cuidadosamente que es nuestro mejor interés.

«Lo que hago no lo entiendo –escribe Pablo en su Epístola a los Romanos– porque lo que quiero hacer no lo hago. Antes bien, hago lo que aborrezco, eso hago [...]. Porque quiero hacer lo que es bueno, pero no puedo hacerlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago».[23] O bien, como lo expresó Śāntideva, ocho siglos después, en la India: «A pesar de que desean liberarse de sufrimiento, las personas corren hacia el sufrimiento. A pesar de que desean la felicidad, a causa de la ignorancia la destruyen como si fuese un enemigo».[24] Para Pablo, esta tendencia inherente es indicativa de la pecaminosidad del ser humano. Asimismo, personificando ese comportamiento en la figura de Māra, el cual se esfuerza constantemente en subvertir nuestras mejores intenciones, la tradición budista lo ha caracterizado igualmente como el «mal» (*pāpa*).

El cuidado –*appamāda*– se refiere, pues, a todo lo que se opone a mostrarnos indolentes, distraídos, reactivos, confusos, contradictorios, mentalmente imprecisos y negligentes. En consonancia con la tendencia budista a describir las virtudes en términos negativos, se sugiere que el cuidado aparece cuando el estado general «pamādico» de los seres humanos se ve dominado finalmente a través del compromiso ético, la meditación y la comprensión. Por consiguiente, es un cuidado lúcido, meticuloso y comedido de nuestra propia condición, así como de la de los demás.

Más que un estado mental discreto, el cuidado es, en consecuencia, la perspectiva general de alguien que practica el dharma. En el *Discurso mayor sobre el símil de la huella del elefante*, Sāriputta emplea la misma metáfora de la huella del elefante para referirse no ya al cuidado, sino a la cuádruple tarea, lo que refuerza la idea de que el cuidado es la sensibilidad que guía nuestra relación con la totalidad de la vida.[25] El cuidado se halla en el corazón de las cuatro tareas en sí mismas, alentándonos y motivándonos a llevar a cabo cada una de ellas. Cuidar realmente del mundo significa abrazar su sufrimiento, soltar la reactividad egoísta, contemplar el cese de tal reactividad y cultivar una forma

integrada de vida. Otro pasaje, contenido en los *Discursos numéricos*, compara este tipo de cuidado con el sol en un despejado cielo otoñal, el cual «disipa la oscuridad del espacio en cuanto brilla, resplandece y alumbra».[26]

«El cuidado –afirma un verso en el *Dhammapada*– es la ruta de acceso a lo inmortal, mientras que el descuido (*pamāda*) es el camino a la muerte. El cuidadoso/atento no muere; el descuidado/indiferente es como si ya estuviese muerto.»[27] Cuidar, en este sentido, equivale a hollar el sendero; y hollar el sendero –entrar en el flujo de la corriente– significa estar plenamente vivo y dejar de verse limitado o impedido por las fuerzas del estancamiento y la muerte. Vivir de esa manera significa ser meticuloso y permanecer siempre alerta a las exigencias y retos que nos presenta la vida, así como a nuestras propias reacciones a ellos. En el lenguaje de la psicología moral budista, el cuidado «aprecia todo lo que es bueno, mientras protege la mente para que no caiga en estados aflictivos».[28] Este tipo de cuidado está muy cerca de lo que podríamos llamar «consciencia».

El cuidado no es una virtud solitaria, sino social, algo implícito en el siguiente diálogo entre Pasenadi y Gotama recogido en los *Discursos conectados a los kosalas*. Una vez más, Pasenadi comunica a Gotama una idea que ha tenido mientras permanecía aislado en reclusión: «Si bien el dharma ha sido bien expuesto por ti –le dice–, se ha hecho para aquellos que tienen verdaderos amigos, no para aquellos con falsos amigos».[29]

Pasenadi ha comprendido que la práctica fructífera del sendero depende de la clase de compañía que uno cultive. Así pues, en lugar de ser un asunto meramente solitario que tiene lugar en la privacidad de nuestros sentimientos y pensamientos más íntimos, es un acto público insertado en nuestras relaciones con otras mujeres y hombres. Gotama se muestra de acuerdo y rememora una ocasión en la que se alojaba en la ciudad sakiya de Nāgaraka: «Entonces Ānanda se acercó a mí y declaró lo siguiente: “La auténtica amistad, la auténtica compañía, la auténtica camaradería constituyen la mitad de la vida espiritual”. Y yo le respondí: “¡No es así, no es así, Ānanda! La verdadera amistad es la totalidad de la vida espiritual. Porque, cuando uno tiene un verdadero amigo, es capaz de desarrollar y cultivar el Óctuple Noble Sendero...” Por tanto, gran rey, debes entrenarte así: “Voy a ser una persona que tenga auténticos amigos”. Y cuando tengas auténticos amigos, debes vivir en dependencia íntima de una sola cosa: el cuidado de los estados útiles».[30]

El cuidado, como sugiere este pasaje, se sustenta en la matriz de relaciones que uno cultiva con otras personas que están igualmente comprometidas en su vida con la realización de valores similares. El cuidado es algo que se aprende mediante la observación de la forma en que viven las personas cuidadosas/atentas. No es una cualidad que pueda aprenderse en un texto de psicología moral o de ética budista, sino tan solo viviendo e interactuando con seres humanos que lo encarnan en sus palabras y acciones. Y, si también vivimos nuestra vida con cuidado y atención, inspiraremos a otros a hacer lo mismo. En consecuencia, Gotama concluye: «Cuando tú, gran rey, apliques el cuidado a tu vida, las mujeres de tu harén, tus señores vasallos, tus soldados, tus súbditos en las ciudades y el campo pensarán: "El rey vive con cuidado, en dependencia íntima del cuidado. Vivamos de igual modo". Y, como resultado de esta reciprocidad, tú mismo, gran rey, tu harén, tu tesoro y tu almacén os veréis custodiados y protegidos».[31]

Si cuidamos algo, lo guardaremos y protegeremos. Si el objeto de nuestro cuidado es una virtud moral, un niño o una especie en peligro de extinción, en cada caso el cuidado se manifiesta como un deseo de mantenerlo a salvo y libre de cualquier daño. El cuidado, en este sentido, es equivalente al principio de no dañar (*ahiṃsa*), que reside en el corazón de la ética budista.

(5)

El hecho de que algunos de los valores fundamentales del dharma –como, por ejemplo, la preocupación por los demás y por uno mismo, el cuidado y la amistad– se discutan y acrisolen en los diálogos con Pasenadi nos sugiere que el rey pudo haber sido un interlocutor con el que Gotama exploraba y desarrollaba algunas de sus principales ideas éticas. Tenemos la sensación, al leer estos textos, que ambos hombres se conocían muy bien y eran capaces de hablar franca y honestamente sobre una amplia variedad de temas. Como hemos visto, a menudo es Pasenadi quien suministra una opinión que Gotama confirma o resume.

Uno de los pasajes más largos en la propia voz de Pasenadi se refiere a su comprensión de lo que significa entablar amistad con uno mismo. Como el propio rey explica a Gotama:

> Quienes carecen de ética en su vida se tratan a sí mismos como enemigos a pesar de que digan: «Nos apreciamos y nos queremos a nosotros mismos». ¿Por qué? Porque se tratan a sí mismos como el enemigo actuaría con su enemigo. Pero los que viven con ética se quieren a sí mismos, a pesar de que digan: «Nos

consideramos nuestros enemigos». ¿Por qué? Porque se tratan a sí mismos como una persona querida actuaría con alguien que le es querido.[32]

En un pasaje posterior, el rey ofrece a Gotama otra comprensión parecida sobre el significado de la seguridad:

> Los que carecen de ética permanecen desprotegidos. A pesar de que un ejército los guarde, todavía siguen expuestos. ¿Por qué motivo? Porque su protección no es interna, sino externa. Pero los que viven de manera ética, a pesar de que ningún ejército esté ahí para salvaguardarlos, están protegidos. ¿Por qué? Porque su protección no es externa, sino interna.[33]

En respuesta a ambas declaraciones, Gotama confirma lo que le ha dicho el rey y pasa luego a resumir la moraleja de la historia con un poema.

Si bien suele asumirse que el Buda es el autor de los discursos recogidos en el canon, en numerosas ocasiones, como las recién citadas, se limita a testificar y corroborar las palabras de otros, incluso, como ocurre en este caso, las de un hombre mundano del que no se tiene constancia siquiera de que entrase en la corriente. Así pues, la «palabra del Buda» (*Budavacana*) no equivale a la palabra de Gotama. Se considera que todos los discursos que conforman los diferentes *Nikāyas* son *Budavacana*, aunque no todos ellos hayan sido pronunciados por Gotama. La «palabra del Buda», por tanto, se refiere a todo lo que está bien dicho, a cualquier expresión que, con independencia de quién la pronuncie, concuerde con la práctica del dharma y la apoye.

Los diálogos con el rey Pasenadi también nos permiten vislumbrar la actitud de Gotama hacia la actividad económica. Cierto día, el monarca le explica a Gotama que un potentado local ha fallecido recientemente sin dejar testamento, así que debe disponerlo todo, tal como marca la ley, para transferir sus bienes al palacio. Sin embargo, aunque el potentado era un hombre muy rico, solo comía alimentos de la peor calidad, llevaba ropa barata y era transportado en un carro desvencijado. En lugar de alabar a ese hombre por llevar una vida sencilla, Gotama censura su conducta: «Cuando un hombre inferior obtiene abundante riqueza y ni su familia, esclavos, sirvientes, empleados, ni él mismo son felices [...], esa riqueza no se utiliza correctamente, se desperdicia y es inútil».[34]

Eso contrasta con el comportamiento de la persona superior que emplea su riqueza distribuyéndola sabiamente. Este diálogo muestra que Gotama veía la riqueza como algo que debe utilizarse de manera adecuada con habilidad y generosidad. Pero ¿se limita,

en este caso, a condenar la avaricia o está criticando también la práctica de la usura, con la que los banqueros se enriquecen gracias al interés devengado por sus préstamos sin participar en el trabajo? En cualquiera de los casos, Gotama parece considerar que el dinero es algo que debe circular sin ser retenido.

Si bien Gotama alaba algunas declaraciones de Pasenadi, otras actividades no reciben el mismo trato. En cierta ocasión, el rey ordenó que un gran grupo de personas fuese inmovilizado con cuerdas y cadenas.[35] En otro momento, se dispuso un gran altar al que se condujeron numerosos animales para ser sacrificados.[36] En ambos casos, cuando Gotama se percata de ello, critica este tipo de prácticas y deriva una lección moral adecuada al respecto, aunque no presenta sus objeciones directamente al rey.

La única vez que parece criticar directamente al monarca tiene lugar en la sección final de los *Discursos conectados a los kosalas*. En esta ocasión, Pasenadi le dice que él solo incurre en ese tipo de comportamiento violento porque es inevitable para gobernantes poderosos como él.[37] El discurso no especifica lo que terminaba de hacer, pero de acuerdo con el comentario, el rey ordenó empalar a un grupo de rebeldes que habían tratado de emboscarlo y usurpar el reino. El comentarista subraya: «El Buda pensó “si lo reprendo por un terrible hecho de esta magnitud, puede que se sienta demasiado abatido para seguir relacionándose estrechamente conmigo. En cambio, le instruiré mediante un método indirecto”». Sin embargo, los estudiosos modernos señalan que esa explicación «no encaja bien» (Caroline Rhys Davids) y «resta valor a la dignidad solemne de los discursos del Buda» (Bhikkhu Bodhi).[38] Estas observaciones revelan una visión preconcebida del Buda como un dechado ultramundano de perfección, en lugar de como un ser humano que ha de tener en cuenta las consecuencias que podrían tener sus palabras para la supervivencia de su dharma y la comunidad, en Kosala, en el siglo V a.C.

Gotama responde con una parábola. Le pide a Pasenadi que imagine a cuatro personas de confianza, que se aproximan a él desde el norte, el sur, el este y el oeste, cada una de las cuales informa de que ha visto «una gran montaña, alta como las nubes, que se desplaza hacia este lugar aplastando a todos los seres vivos».

–Si se presentase un peligro de esa magnitud –inquiere Gotama–, una destrucción tan terrible de la vida humana, siendo el estado humano tan difícil de obtener, ¿qué deberíamos hacer?

–¿Qué otra cosa podría hacerse sino vivir por el dharma, vivir con serenidad y llevar a cabo actos hábiles y positivos? –responde

Pasenadi.

–Majestad, la vejez y la muerte están llegando desde tu interior. Cuando la vejez y la muerte te acechan desde tu interior, ¿qué puedes hacer? –le pregunta de nuevo Gotama.

Pasenadi responde entonces que su ejército es completamente inútil en la lucha contra la vejez y la muerte, sus consejeros son incapaces de utilizar subterfugios para disuadirlas y todos los lingotes de oro guardados en las cámaras del tesoro son insuficientes para comprarlas. Solo la práctica del dharma es de alguna utilidad en un momento así.[39]

La estrategia de Gotama en su trato con Pasenadi es apartar la mente del rey de la crisis inmediata en cuestión y animarle a recordar la fragilidad de su propia condición y su inminente desaparición. Él no le dice al rey qué hacer, sino que replantea el dilema desde una perspectiva existencial más amplia y se lo presenta en forma de una serie de preguntas para que Pasenadi arribe por sí mismo a la conclusión apropiada. Gotama está interesado en inculcar en el rey un agudo sentido de los valores fundamentales del dharma, suministrándole así los recursos internos que le permitan ser independiente de los demás en sus decisiones y actos. Su papel no es instruirle en el modo de actuar en respuesta a una situación específica, sino intentar conseguir que asuma la responsabilidad de sus acciones y tome sus propias decisiones.

(6)

Por más reconfortante que nos resulte imaginar a Gotama como un hombre muy alejado de preocupaciones mundanas, vagando por los caminos polvorientos de la cuenca del Ganges, acompañado de sus mendicantes vestidos de azafrán, deteniéndose regularmente para ofrecer discursos inspiradores sobre el dharma e invirtiendo gran parte de su tiempo en meditar en silencio en los bosques, la historia que el canon permite reconstruir nos presenta una imagen mucho más compleja. Según esto, tenemos a un hombre íntimamente involucrado con los personajes políticos más poderosos de su época, muchos de ellos brutales, poco fiables e impredecibles, a los que Gotama debía tratar con amabilidad para poder materializar su proyecto de «establecer el dharma y la comunidad» en este mundo. El que consiguiese llevar a cabo este delicado acto de equilibrio durante más de cuarenta años es un tributo a su instinto político y sus habilidades sociales tanto como a su «iluminación».

Gotama pertenecía a una generación de jóvenes privilegiados que creció en un mundo que estaba viéndose sacudido por cambios en todos los frentes: político, social, económico y religioso. Además de Pasenadi, dos de sus compañeros fueron Bandhula, hijo del jefe de Mallā (república oligárquica situada al sur de Sakiya), quien se convirtió en general del ejército de Pasenadi, y Mahāli, príncipe de los licchavis, el clan más poderoso de la confederación de Vaṇjia. Con el fin de prepararse para desempeñar su papel en este nuevo contexto mundial, se dice que Pasenadi, Bandhula y Mahāli estudiaron juntos el arte de gobernar y las artes de la guerra en Taxilā (Gandhāra). Con independencia de que no se mencione en ninguna parte que Gotama, hijo de otro jefe prominente de la zona, también estudiase en Taxilā con ellos, parece una clara posibilidad dados los círculos sociales en los que se movió y las ambiciones que su padre albergaba para él.[40] El hecho de haber estudiado juntos también ayudaría a explicar el tono franco y familiar de sus diálogos con Pasenadi. Aun cuando, en realidad, no pisase nunca Taxilā, habría absorbido su cultura y aprendido de ellos (incluyendo también a Jīvaka, médico de la corte de Magadha), puesto que eran algunos de sus benefactores más cercanos.

En el diálogo de apertura de los *Discursos conectados a los kosalas*, Gotama advierte a Pasenadi del peligro que representan para los gobernantes los jóvenes príncipes ambiciosos. Visto retrospectivamente, esto puede entenderse como algo profético. Ya hemos visto que el rey Viḍūḍabha, hijo de Pasenadi y Mallikā, invadió Sakiya hacia el final de la vida de Gotama con el fin de castigar a los sakiyas por no mostrarle el debido respeto. Sin embargo, antes de que Viḍūḍabha lanzase este ataque, tuvo que retirar a su padre del poder. Siendo seguidor del dharma, y «con la vejez y la muerte acechando desde su interior», es presumible que Pasenadi no estuviese demasiado dispuesto a lanzar sus ejércitos sobre los parientes indefensos de su maestro. Sin embargo, para deponer a su padre, Viḍūḍabha no actuó solo, sino en connivencia con Dīgha Kārāyaṇa, el general mallā del ejército de Pasenadi, quien tenía sus propias y muy diferentes razones para vengarse.

En otro de los *Discursos conectados a los kosalas*, el rey Pasenadi refiere a Gotama que ha sido testigo de cómo los jueces del alto tribunal en Sāvatthi «dicen mentiras deliberadas» en su propio beneficio. Para acabar con esta corrupción, él los inhabilita y designa a «Bien Parecido» para hacerse cargo del poder judicial.[41] Bien Parecido parece ser el apodo de su amigo Bandhula, dirigente mallā y general del ejército. El texto concluye con una respuesta

anodina de Gotama, que compara a los jueces con los peces atrapados en una red, añadiendo que experimentarán un fruto amargo como consecuencia de sus malas acciones. En este punto tenemos que recurrir al comentario pali del *Dhammapada* para un relato de las repercusiones de las acciones de Pasenadi.[42]

Los jueces expulsados propalan el rumor de que el poderoso Bandhula, ahora a cargo tanto del ejército como del poder judicial, está preparando un golpe de estado con sus hijos para derrocar a Pasenadi. No tenemos manera de saber si eso era cierto o no, pero el rey cree lo que oye y envía a Bandhula y sus hijos a sofocar un levantamiento en la frontera del reino. A su regreso a la capital, les tiende una emboscada y los despedaza. Sin embargo, cuando cobra consciencia de que ha matado a su viejo amigo, se ve consumido por los remordimientos, por lo que se apiada de la mujer y las nueras de Bandhula y les permite regresar a sus posesiones en la ciudad mallā de Kusinara. Y como signo de arrepentimiento y buena fe hacia los mallās, toma la fatal decisión de nombrar a Dīgha Kārāyaṇ, sobrino de Bandhula, para que sustituya a su tío como jefe del ejército.

(7)

El último encuentro entre Gotama y Pasenadi se describe de manera conmovedora en el discurso titulado *Santuarios del dharma*. El texto describe cómo el rey y su general, Dīgha Kārāyaṇa, se hallan en la población sakiya de Nāgaraka. Pasenadi pide a Kārāyaṇa que prepare un carruaje para que puedan ir a visitar un parque.[43] Aunque Nāgaraka se encontraba a una distancia considerable de Sāvatthi, su ubicación exacta nos es desconocida, y solo se menciona un par de veces en el canon, como el lugar en que Gotama dijo a Ānanda que «la verdadera amistad es la totalidad de la vida espiritual»[44] y, que «principalmente, ahora resido en la vacuidad».[45]

¿Qué llevaría al rey de Kosala y al general de su ejército a este oscuro lugar? El texto se muestra bastante vago hasta el punto de parecer evasivo. Parece que dos de los hombres más poderosos del norte de la India se encuentran, cierto día, en Nāgaraka sin nada que hacer y deciden matar el tiempo dirigiéndose a un parque. Cuando llegan, Pasenadi rememora los entornos rurales tranquilos en los que Gotama y sus seguidores se retiran a meditar, lo que le lleva a preguntar a Kārāyaṇa si sabe dónde se aloja Gotama. El general le responde que se halla a unos 14 kilómetros de distancia,

en una población sakiya llamada Medaḷumpa. Todavía queda suficiente luz del día para llegar allí.

Cuando arriban a Medaḷumpa, Pasenadi ve algunos mendicantes ir y venir por una arboleda y les pregunta dónde puede encontrar a Gotama. Tras conocer dónde se halla, «Pasenadi enseguida entregó su espada y su turbante a Dīgha Kārāyaṇa. Entonces Dīgha Kārāyaṇa pensó: "El rey se dirige ahora a una sesión privada. ¡Y yo tengo que esperar aquí a solas!"»[46] Haciendo caso omiso de su general indignado, Pasenadi se dirige en silencio hasta la morada de Gotama, entra en el porche, se aclara la garganta y llama a la puerta.

Este pasaje, la primera y única vez en los discursos en que se menciona a Dīgha Kārāyaṇa, se lee como un fragmento de una historia mayor que no se nos cuenta. Puesto que el discurso afirma posteriormente que tanto Pasenadi como Gotama tenían ochenta años de edad, al menos podemos fechar el episodio hacia el final de la vida de Gotama. Una vez más, tenemos que recurrir al comentario pali del *Dhammapada* para dilucidar el contexto más amplio del que este evento constituye una pequeña, aunque crucial, porción.[47] A partir de dicho comentario nos enteramos de que Kārāyaṇa ha elegido ese momento para vengar el asesinato de su tío Bandhula. Parece bastante probable, por consiguiente, que el general orquestase la visita como parte de su propio plan para derrocar al rey. Él no solo tenía conocimiento previo del lugar en que se alojaba Gotama, sino que sabía que, antes dirigirse a ver a Gotama, Pasenadi le entregaría su espada y su turbante –las insignias de la realeza– para su custodia, proporcionando así los medios para coronar al príncipe Viḍūḍabha en su lugar. Así pues, su indignación por haber sido excluido de la reunión era fingida, tal vez para sacar a Pasenadi de la escena sin que este sospechase que podría estar en marcha algo siniestro.

Al entrar en la habitación, Pasenadi cae a los pies de Gotama y los cubre de besos y caricias. Este parece desconcertado y le pregunta por qué le está agasajando de esa manera y manifestándole tal amistad. La pregunta impulsa un largo panegírico del rey, exaltando las cualidades excepcionales de Gotama, sus seguidores y su enseñanza:

> Los reyes luchan con los reyes; los señores con los señores; los brahmanes con los brahmanes; los cabezas de familia con los cabezas de familia; las madres con sus hijos; los hijos con las madres; los padres con los hijos; los hijos con los padres; los hermanos se pelean con los hermanos; los hermanos con las hermanas; las hermanas con los hermanos; los amigos con los amigos. Pero aquí solo veo a mendicantes que viven en concordia, con reconocimiento mutuo,

> sin discusión, mezclados como leche y agua, viéndose unos a otros con ojos bondadosos.[48]

Una comunidad que vive en armonía, y no en perpetuo conflicto, está muy alejada del mundo de Pasenadi. Luego vuelve su atención hacia sí mismo:

> Puedo ejecutar a los que se debe ejecutar, sancionar a quienes deben ser sancionados, desterrar a aquellos que deben ser desterrados. Sin embargo, cuando estoy sentado en el consejo, ellos se inmiscuyen y me interrumpen. A pesar de que les pido que no lo hagan, siguen interviniendo e interrumpiéndome. Pero aquí veo a mendicantes que te escuchan enseñar el dharma y no se oye siquiera el sonido de alguien que tosa o carraspee.[49]

¿Hay que tomar estas palabras como otro ejemplo de las alabanzas exageradas que a menudo encontramos en el canon o son un lamento, un extenso suspiro de alivio? ¿Podrían proporcionarnos la visión de un gobernante que está perdiendo el control de su reino, un anciano que se ve marginado y burlado por sus súbditos, un rey débil que es consciente de que sus días en el poder están contados? Tal vez no sea tan ingenuo y manipulable como Dīgha Kārāyaṇa parece creer. Quizá se percate de que la partida ha concluido y ya no tenga la voluntad o la fuerza necesarias para resistirse a quienes tratan de reemplazarlo.

«El Maestro es un señor –concluye diciendo– y yo soy un señor; el maestro es un kosala y yo soy un kosala; el Maestro tiene ochenta años y yo tengo ochenta años. Puesto que esto es así, considero que sería apropiado rendir este supremo honor al Maestro y mostrarle mi amistad.»[50]

Cuando Pasenadi sale de la morada de Gotama, descubre que su general lo ha abandonado. Los mendicantes le dicen que Dīgha Kārāyaṇa ha tomado la insignia real y partido para coronar rey a Viḍūḍabha. Pasenadi entonces decide huir a Rājagaha, capital de Magadha, por su seguridad. Pero, antes de partir, se encuentra con su esposa Varshikā, quien ha salido en busca de su marido tan pronto como se ha enterado del golpe. No sabemos prácticamente nada sobre Varshikā. Si, como especula W. Woodville Rock-Hill, era hermana del rey Bimbisāra y se desposó con Pasenadi como parte de una alianza formal entre Kosala y Magadha, entonces ella habría sido una anciana en ese momento.[51] También ayudaría a explicar la elección de Rājagaha como destino para el exilio, ya que Varshikā era tía de Ajātasattu. Así pues, ambos viajaron solos, haciendo un recorrido de unos 320 kilómetros, con la esperanza de que Ajātasattu, rey de Magadha, se apiadase de ellos.

Esta decisión es una señal evidente de su desesperación, pues Ajātasattu no era un gran amigo de Kosala. En los *Discursos conectados a los kosalas*, se dice dos veces que Pasenadi y Ajātasattu estuvieron en guerra. Las batallas que llevaron a cabo no fueron concluyentes y ambos reclamaron para sí la victoria en diferentes ocasiones.[52] De acuerdo con las fuentes pali, Pasenadi dio posteriormente a Vajirā, la hija que había tenido con Mallikā, en matrimonio a Ajātasattu, como parte de una tregua o tratado de paz.[53] En este caso, pueden haber dejado Medaḷumpa y partido a Rājagaha con la esperanza de que era poco probable que Ajātasattu negase asilo a su propio suegro.

Cuando Pasenadi y Varshikā llegan a Rājagaha, se instalan en uno de los parques reales. Varshikā entonces se dirige a la ciudad a informar a Ajātasattu de la llegada de Pasenadi. En un primer momento, Ajātasattu no puede creer que el poderoso rey de Kosala haya conseguido abrirse camino hasta un parque cercano sin que nadie se haya percatado de ello. Entonces Varshikā le dice: «Pero, señor, ¿dónde está su ejército? Su hijo ha usurpado el trono, y él ha venido aquí solo con su esclava».

Durante el intervalo que tarda Ajātasattu en dar crédito a esta historia y prepararse para recibir al rey depuesto, Pasenadi no solo se irrita a causa de la demora, sino que también se pone enfermo. Hambriento, se adentra en un campo cercano y un granjero le da algunos nabos, que devora, hojas incluidas. Esto le hace tener sed, por lo que bebe un poco de agua de un estanque. «De repente, sus manos se tensaron y, presa de calambres en el estómago, cayó en el camino y murió, sofocado por el polvo levantado por las ruedas de los vehículos que pasaban».[54]

5.
Soltar la verdad

«Yo no digo “esta es la verdad”, que es lo que los necios se dicen unos a otros. Ellos solo comprenden su propia manera de concebir la verdad y, por tanto, consideran que su oponente es estúpido.»

AṬṬHAKAVAGGA

«Su liberación, fundada en la verdad, es inquebrantable [...]. Por esto, *bhikkhu*, es la noble verdad suprema, a saber, el nirvana, más allá del engaño.»

DHĀTUVIBHANGA SUTTA

(1)

El dharma puede haber comenzado como un doble fundamento y una cuádruple tarea, pero el budismo terminó acuñando la Doble Verdad y las Cuatro Nobles Verdades. No encontraremos ninguna referencia en las fuentes autorizadas sobre el budismo al «doble fundamento» ni a la «cuádruple tarea». Estos son ejemplos de ideas que no lograron despegar o bien se vieron olvidadas, suprimidas, marginadas o perdidas. En algún momento, durante los siglos posteriores a la muerte de Gotama, el budismo parece haber dado un giro metafísico. Mediante la adopción de un lenguaje de la verdad, los budistas cambiaron desde una actividad comprometida con el mundo hasta una postura teorizadora en la que un sujeto independiente contempla objetos epistemológicos.[1] En lugar de ponderar consejos para guiar sus acciones éticas, pasaron a debatir la verdad de sus proposiciones con el fin de apoyar sus creencias. De ese modo, cambiaron, al parecer de forma masiva con poca o ninguna resistencia, de la prescripción a la descripción, del pragmatismo a la ontología, del escepticismo al dogmatismo.

¿Cómo y por qué ocurrió esto? Posiblemente la tensión entre las tareas y las verdades ya comenzó a hacerse sentir dentro de la comunidad durante la vida del Buda. Los dos pasajes canónicos

citados en los epígrafes, por ejemplo, ilustran actitudes opuestas ante la noción de la verdad. Mientras que el primer texto, procedente del *Capítulo de los ochos*, sostiene que cualquiera que diga «esta es la verdad» es un estúpido, el segundo, extraído de la *Exposición de los elementos*, declara que el nirvana es la «noble verdad suprema». ¿Cuál de ambos, pues, debemos tomar en serio? Dado que se acepta ampliamente que el *Capítulo de los ochos* es uno de los textos más antiguos existentes en pali, asumiré que representa el punto de vista anterior. Sin embargo, a partir de ahí, cambiamos a un tipo de discurso que lleva el título de un *vibhanga* (exposición, comentario) que reemplaza al tono escéptico e irónico del *Capítulo de los ochos* con la certeza confiada del creyente.

Inmediatamente después de la *Exposición de los elementos*, nos encontramos con otro discurso con una vena similar y titulado *Exposición de las verdades*, el cual explica cómo Gotama vuelve al Parque de los Ciervos, en Isipatana, cerca de Benarés, donde supuestamente dio su primer discurso, acompañado de sus discípulos Sāriputta y Moggallāna. Tras elogiarlos, respectivamente, como la «madre» y la «comadrona» de su comunidad, anuncia que Sāriputta «es capaz de anunciar, enseñar, describir, establecer, revelar, exponer y exhibir las Cuatro Nobles Verdades».[2] El Buda se retira luego, permitiendo a Sāriputta ofrecer una disertación sobre este tema. Sāriputta presenta las definiciones estándares de cada una de las Cuatro Verdades que se encuentran en *Las cuatro tareas*, pero llega a un abrupto final. A diferencia de lo que encontramos en *Las cuatro tareas*, no explica que *dukkha* deba ser comprendido, soltada la reactividad, contemplada la cesación y cultivado el sendero. Estas cuatro tareas se omiten por completo.

En sí mismos, los discursos nos permiten constatar de qué modo fueron apareciendo diferencias y conflictos en el seno de la comunidad primitiva. Si, como creen los estudiosos, el Canon pali se «cerró» (es decir, ya no incorporó ningún material adicional) alrededor de cuatrocientos años después de la muerte del Buda, entonces esto serviría como una estimación razonable de cuánto tiempo duró la lucha por el dominio canónico. Durante el mismo periodo, el brahmanismo se estableció como marco de referencia para la vida social, religiosa y metafísica a lo largo de la cuenca del Ganges, en la que Gotama vivió y enseñó. Estos dos acontecimientos estuvieron, al parecer, estrechamente conectados. A medida que las normas del brahmanismo iban siendo aceptadas, empezaron a darse por sentados, incluso entre las comunidades no

brahmánicas, distintos elementos de su visión del mundo. Los brahmanes no solo insistían en ese momento en que su autoridad dimanaba de Dios, sino que también, según reveladora frase de Johannes Bronkhorst, «colonizaron el pasado»,[3] llegando a creerse su propia propaganda de que el brahmanismo había sido la filosofía por defecto y la práctica de los hindúes desde los albores del tiempo.

Este fue el ambiente en el que el budismo habría mutado desde una filosofía ética pragmática hasta convertirse en una religión india que competía con brahmanes, jainistas y otros, para recabar la lealtad y el apoyo de ricos y poderosos benefactores. Con el fin de alcanzar sus objetivos, cada escuela debía aportar pruebas convincentes de que su versión particular de la verdad era más creíble que la de sus competidores. Sin embargo, a diferencia del brahmanismo y el jainismo, Gotama nunca postuló la existencia de un *ātman* o una consciencia permanente que observa y juzga el mundo desde un punto de vista incondicionado. El sujeto trascendental proporcionaba la «visión desde ningún lugar» necesaria para formular afirmaciones metafísicas que describen, supuestamente, la naturaleza de la realidad.[4] Efectuar este tipo de afirmaciones sobre la verdad requiere la adopción de una postura distanciada; de lo contrario, el oponente podía descartar cualquier cosa que se dijese simplemente como el producto de nuestro propio punto de vista relativo. En un determinado momento, los budistas se vieron obligados a adoptar esta retórica de la verdad.

(2)

Aparte de su presencia en la expresión ubicua «Cuatro Nobles Verdades», el término «verdad» (*sacca*) en los discursos pali se refiere principalmente a la virtud de ser veraz, honesto, leal y sincero. Más que una reclamación metafísica, la verdad es vista como una práctica ética; es algo que hacer, no algo en que creer, y mucho menos estar iluminado al respecto. Este uso sobrevive en la doctrina de las diez «perfecciones» (*pāramī*) del budismo Theravāda, una lista postcanónica de las virtudes requeridas para el despertar. La séptima de estas virtudes es *sacca pāramī*: la perfección de la verdad. Del mismo modo, en su segundo edicto grabado en una columna, el emperador budista Aśoka ofrece una definición sucinta de lo que constituye el dharma: «pequeño mal, gran bien, bondad, generosidad, verdad (maghadi: *sace*) y pureza».[5]

Los traductores actuales, sin embargo, traducen *sacca* en este contexto como «veracidad», en lugar de «verdad». Si bien esta opción

se ajusta al uso general del término «verdad» en el budismo ortodoxo, expone inadvertidamente cómo una palabra que en principio se refería a la virtud de la honestidad vino a denotar algo así como la «realidad». Veamos el modo en que esto pudo suceder. Una declaración verdadera es una representación exacta en palabras de lo que es la realidad de los hechos. Con el tiempo, parece que el término «verdad» comenzó a utilizarse para referirse a los hechos, así como a las declaraciones correctas sobre esos hechos. Una declaración es «verdadera» porque se corresponde con la «verdad», y se dice que la persona que efectúa tal declaración es «veraz».

Tal teoría de la correspondencia de la verdad llegó a ser aceptada de antemano en el pensamiento filosófico budista, tanto como lo ha sido en la mayor parte de la filosofía occidental. Sin embargo, filósofos pragmáticos como William James, John Dewey y Richard Rorty, amén de fenomenólogos como Martin Heidegger y Gianni Vattimo, han criticado esta noción de verdad. Uno de los peligros que ven en esta perspectiva es que fácilmente es elevada a un serie de certezas acerca de lo que constituye «la Verdad», convirtiéndose, según Rorty, en «la abreviatura de algo así como "la conclusión natural de la investigación, la manera en que las cosas realmente son y cuya comprensión nos dirá qué hacer con nosotros mismos"».[6] Así, la verdad asume cualidades de carácter absoluto y definitivo, lo que la convierte en un arma retórica en el arsenal de los religiosos, políticos y científicos fundamentalistas por igual. Sin embargo, filósofos como Rorty no creen «que exista una conclusión tal. Pensamos que la investigación solo es otro nombre para la resolución de problemas y no podemos concebir una investigación sobre cómo deben vivir los seres humanos, sobre qué debemos hacer de nosotros mismos, que pueda llegar a su fin. Para solucionar viejos problemas se crean nuevos problemas, y así sucesivamente hasta el infinito».[7]

Si bien la perspectiva de Rorty resuena con el énfasis pragmático de Gotama en la transitoriedad, *dukkha* y el no-yo como medios para culminar el proyecto en curso del desarrollo humano, no cuadra demasiado bien con la declaración budista de que conocer las cosas «tal como son» es el vehículo para llegar a la verdad última, cuyo conocimiento otorga la salvación. Por su parte, el filósofo italiano Gianni Vattimo efectúa una observación similar a la de Rorty: «Nosotros no llegamos a un acuerdo cuando descubrimos la verdad –observa–, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando llegamos a un acuerdo». Vattimo rechaza

elegantemente una metafísica de la verdad en favor de una ética de la verdad, recuperando de este modo la verdad como una virtud del lenguaje utilizado en las interacciones humanas. Mientras insistamos en la asunción defectuosa de que nosotros tenemos razón y de que son los demás los que están equivocados, no seremos capaces de relacionarnos con plena empatía, generosidad, honestidad y tolerancia. «Es en este sentido –concluye Vattimo– que, cuando se pronuncia la palabra "verdad", también se proyecta una sombra de violencia.»[8]

Tan incrustado se halla este uso de la «verdad» en nuestro lenguaje que, por lo general, somos incapaces de detectarlo. Bhikkhu Bodhi, en la introducción a su traducción del *Saṃyutta Nikāya*, comenta que los discursos expresan las «ideas radicales del Buda acerca de la naturaleza de la realidad» y de qué modo son «de vital interés para los meditadores que se esfuerzan en arribar a un inequívoco "conocimiento de las cosas como realmente son"».[9] Por su parte, Walpola Rahula, en su célebre *Lo que el Buda enseñó*, traduce *Dhammacakka* (rueda del Dharma) como «rueda de la verdad»,[10] mientras que Ajahn Thanissaro, otro prolífico traductor de textos pali, explica que el dharma es «la verdad enseñada por el Buda [que] se descubre, poco a poco, gracias a la práctica sostenida».[11] A pesar de que los discursos mismos no consideran que los términos *sacca* y *dhamma* sean sinónimos, estos son ejemplos de una tendencia generalizada a equiparar el dharma con la «verdad». En otra parte, nos encontramos con que el término castellano «verdad», utilizado cuando aparece el pali *sacca*, está ausente. En la traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli y de Bhikkhu Bodhi de *La noble búsqueda*, leemos: «Es difícil que esta generación perciba esta verdad, a saber, la condicionalidad específica, el surgimiento dependiente».[12] Sin embargo, el pali no dice eso. La palabra que se traduce como «verdad» no es *sacca* sino *ṭhāna*, la cual yo he vertido como «fundamento». Ya hemos visto, en el capítulo 3, que *ṭhāna* posee una amplia gama de significados, pero «verdad» no es uno de ellos.

(3)

Al mismo tiempo que el concepto de verdad fue transformándose desde una virtud hasta convertirse en sinónimo de la realidad, fue ejerciendo una influencia profunda y duradera sobre cómo llegaron los budistas a entender la naturaleza y el propósito de su práctica. Esto es particularmente evidente en la forma en que el discurso de

Las cuatro tareas ha llegado hasta nosotros. Como hemos visto, este discurso nos presenta la cuádruple tarea que subyace en el corazón de la visión del Buda: llevándolas a cabo afirmaba haber alcanzado el «despertar incomparable». A medida que el texto del discurso fue evolucionando a lo largo del tiempo, estas cuatro tareas se fueron revistiendo y se vieron ensombrecidas por la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades. Afortunadamente, una lectura atenta del texto nos permite ver cómo se llevó a cabo este cambio entre tareas y verdades.

Estas son, en traducción de Bhikkhu Bodhi, las líneas procedentes del texto *Las cuatro tareas* que explican la naturaleza de cada una de ellas:

> Esta noble verdad del sufrimiento debe ser plenamente entendida [...].
>
> Esta noble verdad del origen del sufrimiento es lo que debe ser abandonado [...].
>
> Esta noble verdad de la cesación del sufrimiento debe ser percibida [...].
>
> Esta noble verdad del sendero que conduce a la cesación del sufrimiento debe ser desarrollada.[13]

No tengo ningún problema con la traducción, porque eso es precisamente lo que dice el texto pali. El problema es que, posiblemente, ninguna de estas cuatro declaraciones significa lo que dice.

La primera persona que detectó la incongruencia fue F.L. Woodward, en 1930, en su traducción al inglés de *Las cuatro tareas*. A él le desconcertaba la segunda declaración, «Esta noble verdad del origen del sufrimiento es lo que debe ser abandonado», que él traduce como: «El surgimiento del mal ha de ser erradicado». Aparte de su elección de los términos («surgimiento» en lugar de «origen», «mal» en lugar de «sufrimiento» y «erradicado» en lugar de «abandonado»), lo más sorprendente es que deja de lado la expresión «esta noble verdad», aduciendo sus motivos en una nota a pie de página. Tras percatarse de que las ediciones birmanas del texto pali no utilizan la palabra *ariya* (noble) en este pasaje, explica:

> Pero debemos omitir *ariya-saccaṃ* (noble verdad); de lo contrario el texto significaría «la verdad ariya sobre el surgimiento del mal ha de ser repudiada». El *anhelo* tiene que ser erradicado. En este caso, el marco ha ensombrecido la imagen.[14]

La intención de Woodward es simple. Lo que debe ser *abandonado*, *erradicado* –o, como yo prefiero, *soltado*– es el anhelo, es decir, la reactividad (*taṇhā*). Dudo que alguien cuestione que esto

es lo que significa el texto, pero esto no es lo que dice. El texto afirma que «esta noble verdad» ha de ser abandonada. La Segunda Noble Verdad, sin embargo, seguiría siendo válida, con independencia de si se abandona el anhelo o no. Según la tradición, el arahant abandona *taṇhā* para siempre, pero no abandona igualmente la Segunda Noble Verdad. Con la convicción y la autoridad nacida de la experiencia personal, el arahant continuaría enseñando y afirmando esa verdad sobre una base regular. Abandonar la Segunda Noble Verdad carece de todo sentido.

A pesar de esta observación, que le llevó a traducir el pasaje de acuerdo con lo que debe significar más que con lo que dice, Woodward no se dio cuenta de que exactamente el mismo problema se aplica al resto de nobles verdades. Consideremos, por ejemplo, la cuarta verdad: «Esta noble verdad del sendero que conduce a la cesación del sufrimiento debe ser desarrollada». (Esta es la traducción de Woodward: «Esta verdad ariya sobre la práctica que conduce a la cesación del mal ha de ser cultivada».) Sin embargo, desarrollar o cultivar una noble verdad es tan absurdo como abandonarla. ¿Acaso el desarrollo de la Cuarta Noble Verdad la haría más noble? ¿Más cierta? ¿Ambas cosas? ¿O ninguna de ellas? Una vez más, el texto significa que el «sendero», el Sendero Óctuple, ha de ser desarrollado, pero lo que afirma, sin embargo, es que lo que se va a desarrollar es la noble verdad.

La razón por la cual esta incongruencia es menos evidente en el caso de la primera tarea («Esta noble verdad del sufrimiento debe ser plenamente entendida») es porque tenemos la costumbre de utilizar el verbo «entender» en referencia a la verdad, así como al sufrimiento: «Entiendo perfectamente la verdad de lo que me dices» y «Entiendo perfectamente el dolor que experimentas».

También ocurre algo similar en el caso de la tercera tarea («Esta noble verdad de la cesación del sufrimiento debe ser percibida»). Podemos decir «Percibo la verdad de lo que dices», así como «Percibo cuál es mi objetivo en la vida». En ambos casos, la ambigüedad de las palabras elegidas por el traductor nos permite hacer caso omiso del absurdo sintáctico de las frases palis.

Estas consideraciones no son solo un juego semántico, sino que tienen implicaciones en la vida real. No es la *noble verdad* del sufrimiento lo que tenemos que entender, sino el *sufrimiento* en sí. Una cosa es entender la verdad, y otra muy diferente entender el dolor y la aflicción de una persona. Alguien podría entenderlo todo acerca de la verdad del sufrimiento y no llegar a apreciar su propia situación existencial, ni empatizar con la angustia de otra persona.

Al cambiar el énfasis desde las tareas a las verdades, la tradición budista empezó a privilegiar tácitamente el conocimiento abstracto por encima de la experiencia sentida. Mientras los maestros budistas persistan en el emplear el lenguaje de las «nobles verdades», estarán apoyando inconscientemente la preeminencia de la creencia doctrinal en detrimento de la aplicación práctica.

El eminente filólogo pali K.R. Norman reconoce, en un artículo de 1982 titulado «Las Cuatro Nobles Verdades», «la observación sumamente perspicaz» de Woodward respecto a la Segunda Noble Verdad, pero también afirma que la observación de Woodward «es insuficiente», ya que «debería haber sugerido la eliminación de la palabra *ariya-saccaṃ* (noble verdad)» de las cuatro declaraciones. Basándose en esto y en un análisis textual más detallado, Norman llega a la sorprendente conclusión de que la «forma más temprana de este discurso no incluía la palabra *ariya-saccaṃ*...».[15] Esto equivale a sostener que lo que se considera ampliamente como la doctrina fundamental del budismo no es sino un *injerto en las enseñanzas preexistentes*. Lo que llamó la atención de Woodward fueron las puntadas, todavía visibles, dejadas por las manos anónimas que inexpertamente interpolaron la expresión «noble verdad».

Con el tiempo, la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades sustituyó la enseñanza de las cuatro tareas, y el marco, por utilizar la imagen convincente de Woodward, terminó ensombreciendo la imagen. Las Cuatro Nobles Verdades eclipsaron la cuádruple tarea. Hemos llegado ahora a un punto en el que el budismo presenta con orgullo su marco dorado y adornado, mientras que solo se recuerda vagamente la imagen en sí.

(4)

El cambio de las tareas a las verdades, de la experiencia al conocimiento, supone la distorsión de los textos más antiguos. Si continuamos sondeando en la doctrina budista de las Cuatro Nobles Verdades, se tornan evidentes otras anomalías. Consideremos, por ejemplo, el término *samudaya*, que Woodward y yo traducimos como «surgimiento», mientras que I.B. Horner traduce como «levantamiento». Por su parte, la traducción estándar utilizada por Walpola Rahula, Maurice Walshe, Bhikkhu Bodhi y otros es «origen». A primera vista, «origen» parece la mejor opción. Después de todo, la ortodoxia budista insiste, basándose en las Cuatro Nobles Verdades, en que *taṇhā* (anhelo/reactividad) es el origen de

sufrimiento (*samudaya dukkha*), lo cual se entiende en el sentido de que el anhelo es la *causa* raíz del sufrimiento, la condición sin la cual no se produciría este. Dado que el sufrimiento se define como el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte –«en resumen, estos cinco agregados del apego»–, entonces el anhelo se convierte en el origen causal de todo lo que experimentamos los seres humanos. A partir de ahí se deduce lógicamente que, para llevar el sufrimiento (y, por implicación, la vida) a su final, también habría que llevar a su final el anhelo que lo causa. Solo de esta manera será posible poner fin al ciclo interminable de muerte y renacimiento, los cuales se extinguirán en el nirvana final. Este es, en pocas palabras, el fundamento metafísico del budismo.

Pero si Gotama realmente hubiese querido declarar que el anhelo es la causa del sufrimiento, ¿por qué no utilizar un término como *hetu* o *paccaya*?, las palabras comunes en pali para referirse a «causa» o «condición». La única ocasión en que el canon utiliza *samudaya* en un sentido causal parece ser en la expresión «el anhelo es el origen del sufrimiento». Sin embargo, en otros pasajes, el término se utiliza para significar todo lo contrario. En el discurso *A Lohicca*, por ejemplo, el Buda dialoga con el brahmán Lohicca a propósito de quién es el que «disfruta de los frutos y ganancias» de un pueblo llamado Sālavatikā.[16] El término pali traducido como «frutos» es *samudaya*. Tales frutos son claramente el resultado de un estado de cosas, en lugar de su origen. Ellos son lo que «surge» a consecuencia de la buena administración y gestión.

Del mismo modo, la reactividad es lo que surge cuando un organismo vivo que siente entra en contacto con su entorno. Esto es confirmado por otra doctrina budista clásica: los doce eslabones del surgimiento condicionado. Aquí se dice que la reactividad (*taṇhā*) es causada por la sensación (*vedanā*), de la cual se afirma a su vez que es causada por el contacto (*phassa*). Estos vínculos son más pragmáticos que dogmáticos. El propósito de la doctrina no es proporcionar un relato verdadero de la realidad, sino describir un marco eficaz para la ejecución de una tarea. Cuando advertimos de qué modo reaccionamos instintivamente a las sensaciones provocadas por el contacto, nos encontramos en mejor posición para soltar la reactividad, viéndola emerger y desaparecer, sin quedar atrapados en ella. Y, para llevar a cabo con éxito esta tarea, es irrelevante que el anhelo sea el origen del sufrimiento. Uno suelta la cascada de pensamientos y emociones reactivas que emergen en la mente, dado que son el principal obstáculo para entrar en la corriente del sendero. La reactividad es problemática no porque sea

la causa de sufrimiento –lo cual, por supuesto, sucede a menudo–, sino porque impide el genuino florecimiento humano.

«El anhelo es el origen del sufrimiento» es un dogma metafísico no muy diferente a «Dios creó los cielos y la tierra», que pretende afirmar una verdad fundamental sobre la fuente de toda experiencia, una verdad que no es posible verificar ni refutar. A medida que el budismo fue convirtiéndose en una religión india, este dogma llegó a ser uno de sus principios fundamentales.

En la conclusión de *Las cuatro tareas*, se dice que Koṇḍañña, uno de las cinco ascetas, comprendió la enseñanza del Buda, articulando su comprensión en la siguiente frase: «Lo que está sujeto al surgimiento, está sometido a la cesación». Puesto que Gotama dijo en el discurso que lo que cesa (*nirodha*) es la reactividad, resulta evidente que lo que surge (*samudaya*) también debe referirse a la reactividad. La Tercera Noble Verdad, sin embargo, se denomina la noble verdad de la *cesación* del sufrimiento, mientras que la cuarta recibe el nombre de la noble verdad que conduce a la cesación del *sufrimiento*. El objetivo del dharma, de ese modo, no consiste en el cultivo de un modo integral de la vida, sino en alcanzar la completa cesación del sufrimiento, del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. Lo que comenzó como una cuádruple tarea para aceptar *dukkha* se transformó en una metafísica de cuatro partes que pretende explicar y superar *dukkha*. Así pues, lo que era una práctica para permitir que floreciese la vida se convirtió en una teoría para poner fin a la vida.

Lo que sigue es una hipótesis sobre cómo pudo llegar a suceder esto. Empezaremos con los cuatro términos clave que sustentan tanto las cuatro tareas como las Cuatro Nobles Verdades:

- Sufrimiento (*dukkha*).
- El surgimiento (*samudaya*).
- La cesación (*nirodha*).
- El sendero (*magga*).

Esta lista nos proporciona un esquema de los dominios principales de la experiencia humana en los que Gotama centra su enseñanza. El «sufrimiento» se refiere a la totalidad de nuestra condición existencial –nacimiento, enfermedad, vejez y muerte–, así como al mundo físico, nuestro cuerpo, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia. El «surgimiento» denota el anhelo: codicia, aversión e ignorancia; y los residuos, es decir, cualquier reactividad desencadenada por nuestro contacto con el mundo. La «cesación» se refiere al final de esa reactividad, lo cual equivale al

nirvana, lo que no muere y lo incondicionado. Por su parte, el «sendero» se refiere al Óctuple Sendero, que se inicia con la entrada en la corriente y se extiende a todas nuestras respuestas éticas, contemplativas e inteligentes a la vida. Una vez definidos, cada uno de estos cuatro dominios se convierte en un lugar para llevar a cabo prácticas específicas del dharma.

El siguiente paso consiste en identificar las prácticas específicas que deben aplicarse a cada dominio. Como hemos visto en el capítulo 3, estas son:

- Comprender el *sufrimiento*.
- Soltar el *surgimiento*.
- Contemplar la *cesación*.
- Cultivar el *sendero*.

Podemos considerar que estas prácticas son diferentes partes de una cuádruple tarea que se entrecruzan y apoyan mutuamente, o como una secuencia de cuatro tareas, en la que cada práctica sirve de condición previa para la siguiente como parte de un bucle continuo de retroalimentación positiva.

En algún momento, sin embargo, estos cuatro términos comenzaron a ser empleados para desarrollar una teoría de cómo se produce el sufrimiento y el modo de superarlo. Así pues, se convirtieron en:

- *Sufrimiento*.
- *El surgimiento* del sufrimiento.
- *La cesación* del sufrimiento.
- *El sendero* que conduce a la cesación del sufrimiento.

Aunque, en un principio, «sufrimiento» era solo un término más entre los cuatro, llegó a calificar y definir a cada uno de los otros términos. Este cambio dio lugar a dos problemas. El primero de ellos, como hemos visto, es que, con ello, se otorga un sentido causal a la palabra *samudaya* (surgimiento). El segundo es la introducción de una disparidad en las definiciones clásicas de las Cuatro Nobles Verdades que encontramos en *Las cuatro tareas*.

Tanto en ese texto como en el resto del canon, la primera, la segunda y la cuarta verdad se definen invariablemente con una paráfrasis. Por lo tanto, «sufrimiento» se refiere a nacimiento, enfermedad, vejez y muerte, y así sucesivamente; «el surgimiento del sufrimiento» significa el anhelo/la reactividad en sus diversas formas; y el «sendero que conduce a la cesación del sufrimiento»

denota el sendero de ocho ramas. Pero, cuando llegamos a la tercera verdad, «la cesación del sufrimiento», no se produce este tipo de paráfrasis y, en vez de ello, se nos informa de que supone «el desvanecimiento y cese carente de rastro de la reactividad (*taṇhā*), el soltar y abandonar la misma, la libertad y la independencia de ella». Dado que ya hemos dicho que el «sufrimiento» es una abreviatura referida a la totalidad de nuestra condición existencial, desde el nacimiento hasta la muerte, deberíamos esperar una definición de su cesación que nos explicase qué es esa condición existencial. Sin embargo, el texto solo afirma que se refiere al cese de la reactividad.

Sabemos que, en la época de Gotama, muchas personas de todos los ámbitos de la vida no solo contemplaron el cese de la reactividad, sino que vivieron su vida desde esa perspectiva. Su experiencia no puede, por tanto, haber sido la del cese del sufrimiento, el cese de la totalidad de su condición existencial, por la sencilla razón de que todos siguieron estando muy vivos. El mismo Buda se queja de dolencias físicas, de la frustración de tener que dirigir una organización, de las incomodidades de la vejez y del dolor de la muerte. Mientras tengamos un cuerpo físico, experimentaremos sufrimiento. Podríamos evitar temporalmente este tipo de dolores y frustraciones entrando en la meditación de absorción, como dice Gotama que lo hizo, con el fin de afrontar su última enfermedad, pero una vez que salgamos de ese estado, volveremos a este mundo imperfecto con todas sus irritaciones y molestias.

Lo que los budistas proclaman que es «el final del sufrimiento» no puede, por tanto, significar lo que dice. No solo carece de sentido, sino que los propios discursos establecen claramente que significa el final de la reactividad. Soltar la reactividad y contemplar su cese no es, sin duda, tarea fácil, pero al menos es algo a lo que podemos aspirar, mientras que el final del sufrimiento seguirá siendo una quimera durante el tiempo que tengamos un cuerpo que late, respira, ingiere, hace la digestión y defeca.

La definición incongruente de la «cesación de sufrimiento» apunta de nuevo a la presencia de manos anónimas que pueden haber manipulado las enseñanzas originales. Como paso crucial en la transformación de las tareas en verdades, parecería que el término «sufrimiento» se adjuntó como un calificador de los otros tres términos («surgimiento», «cesación» y «sendero»). Lo único que quedaba por hacer era añadir el estimulante título de «noble verdad» para terminar obteniendo la siguiente enumeración:

- La Noble Verdad del *Sufrimiento*.
- La Noble Verdad del *Surgimiento* del Sufrimiento.
- La Noble Verdad de la *Cesación* del Sufrimiento.
- La Noble Verdad del *Sendero* que Conduce a la Cesación del Sufrimiento.

Aunque, en el texto de *Las cuatro tareas*, estas se conservan todavía como tales, se han convertido en apéndices sintácticamente absurdos de las Cuatro Nobles Verdades. Y, en el momento en que llegamos a *La exposición de las verdades* de Sāriputta –fechada, de acuerdo con el canon, durante la vida del Buda–, se han visto obviadas por completo.[17]

(5)

Al efectuar un giro metafísico hacia la verdad, los budistas desplazaron el énfasis en la experiencia práctica al énfasis en el conocimiento y pasaron a estar cada vez más preocupados con el logro de un estado mental que permitiese adquirir un conocimiento infalible de la verdad o realidad.

Uno de los primeros pasos en este proceso fue el de imputar la omnisciencia al Buda. Sin embargo, Gotama no solo niega poseer semejante cualidad, sino que ridiculiza a su contemporáneo Nātaputta (Mahāvīra) por proclamar que la posee. A los que le adjudican la omnisciencia, les dice, «Me tergiversan con lo que es falso y contrario a los hechos».[18] No obstante, el mismo discurso admite que disfruta de tres tipos de conocimiento (*tevijja*): (1) el recuerdo de múltiples vidas pasadas, (2) el ojo divino que ve a los seres morir y renacer de acuerdo con sus actos y (3) el conocimiento directo de la destrucción de los residuos. Aunque, conjuntamente, no equivalen a la plena omnisciencia, estos tipos de conocimiento (sobre todo los dos primeros) están mucho más allá de aquello a lo que podría aspirar un simple mortal. Ya sea que tomemos este pasaje en su sentido literal o lo interpretemos simbólicamente, en ambos casos nos dejamos guiar por el supuesto de que lo más característico del Buda es el conocimiento privilegiado que obtiene acerca de cómo son realmente las cosas.

En mi opinión, lo que distingue a Gotama es la manera en que percibe el mundo como un lugar para la realización de un conjunto de tareas y el yo como una tarea en curso, alentando a sus seguidores a implicarse en este trabajo, con el fin de transformar al mundo y a uno mismo. Él no destacó entre sus iguales debido a que

su conocimiento de la realidad fuese, de alguna manera, más preciso o superior al de ellos. Sin embargo, tan pronto como el despertar comenzó a ser concebido en términos de la obtención de un tipo especial de conocimiento acerca de la verdad, tal vez se hizo inevitable que emergiese una jerarquía cognitiva, que se extiende desde la ignorancia a la omnisciencia. La doctrina del triple conocimiento bien podría haber sido un primer paso en esta dirección. La historia posterior de la epistemología, la filosofía y la metafísica budista se ocupa, en buena medida, de debates acerca de temas tales como *pramāṇa* (cognición válida), *anumana* (inferencia lógica) y *yogipratyaksa* (percepción yóguica), términos que son ajenos a los discursos. Sin degradar la riqueza de las ideas filosóficas y otras comprensiones propiciadas por estos desarrollos, sospecho que tuvieron lugar a costa de perder de vista el pragmatismo ético y escéptico del dharma de Gotama.

Proporcionar una relación completa de todas las razones históricas, culturales y filosóficas de por qué y cómo el pensamiento budista evolucionó de la manera en que lo hizo queda fuera del alcance de este libro (y de las posibilidades de su autor). En cambio, me centraré en la introducción de otra doctrina que, al igual que las Cuatro Nobles Verdades, se convirtió en un desvío fatal en el camino de la tradición budista. Se trata de la doctrina de la doble verdad: la verdad última (*paramattha sacca*; sánscrito, *paramārtha satya*) y la verdad convencional (*sammuti sacca*; sánscrito, *samvṛti satya*). El germen de esta idea puede tener su origen en la visión del Buda de un doble fundamento, es decir, el surgimiento condicionado y el nirvana. Como hemos visto en el epígrafe, el *Dhātuvibhanga Sutta* denomina al nirvana «noble verdad suprema» (*parama ariyasacca*).[19] En otros tres casos, también encontramos el término «verdad suprema» (*parama sacca*) utilizado para denotar aquello que el practicante llega por fin a «contemplar corporalmente» y a «penetrar con el entendimiento».[20] En pali, la etimología del término «supremo» (*parama*) es cercana a la de «último» (*paramattha*; literalmente, «significado supremo»). En ninguna parte, sin embargo, hallamos que se defina el surgimiento condicionado como una verdad convencional.

Dicho de manera muy sucinta, la doctrina de la doble verdad es una manera de distinguir entre la verdad última y las verdades convencionales de la vida cotidiana que necesitamos para funcionar como agentes sociales y morales. Cuando obtenemos una visión profunda, directa y no conceptual de la verdad última, alcanzamos el conocimiento emancipador que nos libera del sufrimiento y el

renacimiento. Existen diferentes interpretaciones budistas sobre lo que constituye la verdad más alta o final, pero según la escuela Madhyamaka en la que me formé, el término se refiere de forma exclusiva a la vacuidad de existencia inherente. Esa vacuidad es, de manera constante e irreductible, verdadera, mientras que todo lo demás en nuestra experiencia es, a lo sumo, convencionalmente verdadero.

En cierta ocasión, le preguntaron al actual Dalai Lama del Tíbet qué consejo le daría a un neófito que quisiese entender el significado del budismo. ¿Animaría a esa persona a considerar lo que significa tomar refugio en el Buda, el dharma y el sangha o bien le aconsejaría el estudio de las Cuatro Nobles Verdades? En respuesta, el Dalai Lama sugirió que «hoy en día, para muchas personas en Occidente, las dos verdades, convencional y última, son el mejor lugar por el que empezar».[21] El Dalai Lama no aportó justificación alguna de su recomendación. Posiblemente pensaba que esta doctrina sería atractiva para la mente racional y científica de un occidental culto o, tal vez, su consejo tan solo reflejase su convicción personal. La centralidad de esta doctrina es, después de todo, enfatizada por uno de los más grandes pensadores budistas, Nāgārjuna, quien insiste en que «aquellos que no entienden la división entre las dos verdades no pueden entender el sentido profundo de la enseñanza del Buda».[22]

La tradición Theravāda, cuyas enseñanzas se basan en el Canon pali, expone un punto de vista similar. El difunto erudito británico Maurice Walshe declara en la introducción a su traducción de los *Discursos largos* (*Dīgha Nikāya*):

> Un aspecto importante, y a menudo obviado, de la enseñanza budista se refiere a los niveles de verdad, cuyo desconocimiento ha propiciado numerosos errores. El Buda habla muy a menudo en los suttas en términos de verdad convencional o relativa (*sammuti-* o *vohāra-sacca*), según la cual existen las personas y las cosas tal y como aparecen a nuestra comprensión ordinaria. En otros lugares, sin embargo, al dirigirse a un público capaz de apreciar su significado, habla en términos de la verdad última (*paramattha-sacca*).[23]

Al leer el texto de Walshe, fácilmente podríamos tener la impresión de que el mismo Buda habló en sus discursos de estas dos verdades. Sin embargo, en ninguna parte, ni siquiera una vez, encontramos una mención de *sammuti-sacca* o *paramattha-sacca* en ninguno de los cientos de discursos atribuidos en el Canon pali a Gotama. No se trata solo de que no utilizase esa terminología en particular, sino de que simplemente no pensaba en esos términos. Tan pronto como la «verdad» se analiza de esta doble forma, se hace

difícil resistirse a caer en una mentalidad ontológica. La «verdad última» se convierte así en un significante de lo que *realmente es*, mientras que «la verdad convencional» significa simplemente aquello en lo que las personas están de acuerdo en que es cierto y útil.

La que podría ser la primera mención de las dos verdades se encuentra en el texto *Puntos de controversia* (*Kathāvatthu*), un polémico tratado budista compilado en los siglos posteriores a la muerte de Gotama. El Buda, según declara el autor:

> habló de dos verdades, convencional y última, y no encontramos una tercera. Una declaración convencional es verdadera debido a la convención, y una declaración última es verdadera porque (revela) las características reales de las cosas.[24]

Afirmar que la «declaración última» describe las cosas tal como son en realidad, en lugar de cómo aparecen convencionalmente, es ontología. Sin embargo, el Buda, por el que me siento atraído en sus primeros discursos, no es un ontólogo y no tiene ningún interés en brindar una descripción exacta y definitiva de la naturaleza de la «verdad» o la «realidad». Y advierte en varias ocasiones de los peligros de verse desviado por la especulación metafísica de cualquier tipo, de dejarse atrapar en lo que él llama «marañas de opinión».

En cuanto a lo que piensa Gotama de los que hablan de lo «supremo» (*parama*), solo tenemos que recurrir al *Capítulo de los ochos*, texto antes citado, como ejemplo de una voz escéptica en el canon antiguo:

> El sacerdote que trasciende esos límites
> no se aferra a lo que sabe o ha contemplado.
> Ni apasionado, ni desapasionado,
> no postula nada de un modo absoluto.
>
> Quien se aferra a las visiones «supremas»
> y las presenta como definitivas
> declarará que las otras visiones son «inferiores».
> Él no ha ido más allá del conflicto.[25]

Basándonos en estos versos, es difícil entender cómo los seguidores de Gotama procedieron no solo a desarrollar una teoría de la verdad última, sino a convertirla en uno de los ejes centrales de su enseñanza. Con el tiempo, también ignoraron el consejo premonitorio de no declarar «inferiores» (*hīna*) otros puntos de vista. De ese modo, los budistas Mahāyāna llegaron a considerar que todo lo enseñado en el Canon pali pertenecía al «vehículo

inferior» (budismo Hīnayāna).

Una vez que fue aceptada la doctrina de la doble verdad, el escenario estaba dispuesto para que el budismo se desarrollase a lo largo de las líneas sobre las que ha llegado hasta nosotros hoy en día. Aunque Gotama nunca utilizó los términos *sammuti* y *paramattha*, todas las escuelas budistas posteriores adoptaron esta forma de concebir la verdad. Así que cuando Walshe anuncia que «el Buda habla muy a menudo en los suttas en términos de verdad convencional o relativa», simplemente está expresando su compromiso inconsciente con la ortodoxia del budismo Theravāda. El lenguaje de las dos verdades está igualmente tan arraigado en el Tíbet y las tradiciones de Asia oriental que es muy improbable que nadie se plantee siquiera cuestionar su legitimidad.

No sabemos con precisión cuándo, cómo o por qué los budistas tomaron la decisión fatal de abrazar la doctrina de las dos verdades. Pero, al hacerlo, adoptaron más que una simple teoría. Las dos verdades se convirtieron en la lente a través de la cual el budismo se veía a sí mismo, sus enseñanzas y sus instituciones. Y, una vez que sus ojos se acostumbraron a ver las cosas de esta manera, los budistas se olvidaron de que llevaban gafas. El mundo que aparecía a través de esta lente se hizo tan familiar y evidente por sí mismo que lo dieron por sentado: era simplemente el modo en que las cosas eran y siempre habían sido.

Parte del atractivo de la teoría de la doble verdad es que parece hacer la vida mucho más sencilla y clara. Ahora se puede entender que los «iluminados» son quienes han adquirido un conocimiento directo de la verdad última, mientras que los «ignorantes» son aquellos que permanecen aprisionados en las verdades ambiguas de la costumbre y la convención. Cuando se enuncia de este modo, el logro de la iluminación se convierte en el asunto privado de la persona que alcanza una cognición mística privilegiada de la Verdad con *V* mayúscula.

Pensar y hablar de este modo fomenta la tendencia a concebir lo que es real en términos singulares –el nirvana, lo incondicionado, lo inmortal, la vacuidad, la no-dualidad, la naturaleza búdica–, haciendo que por esa razón el budismo se vea empujado hacia una postura cada vez más absolutista. En la India, la verdad última budista terminó siendo difícil de diferenciar de la verdad última tal como se describe, por ejemplo, en las enseñanzas monistas de la escuela del Advaita Vedānta, fundada en el siglo VIII por Śaṅkarācārya, reformador brahmánico y antibudista confeso. De hecho, una de las razones por las que los budistas de la India, sobre

todo los antiguos brahmanes, pueden haberse sentido atraídos instintivamente por la doctrina de las dos verdades es que refleja la división familiar entre la realidad absoluta y singular de Brahman (Dios) y el mundo de la multiplicidad, el sufrimiento, y la ilusión (*māyā*). Sin embargo, una de las principales causas por las que el budismo desapareció del subcontinente indio se debió a que se difuminó en tal grado con el hinduismo devocional, filosófico y místico que comenzó a perder su identidad distintiva.

La doctrina de las dos verdades abrió la puerta no solo a la ontología (la naturaleza de lo que es), sino también a la epistemología (cómo conocemos lo que es) y la lógica (la forma en que pensamos y hablamos de lo que es). Eruditos budistas como Vasubandhu, Dignāga, y Dharmakīrti efectuaron contribuciones significativas a todos estos campos en el pensamiento indio, en los que durante siglos participaron las mentes más brillantes de todo el espectro religioso. El apogeo y, como se vio después, la despedida del pensamiento budista en la India tuvo lugar en la gran universidad monástica de Nālandā, en la actual Bihar. Lo que el Dalai Lama denomina la «tradición de Nālandā» sirvió de fuente primaria para las escuelas budistas que florecieron posteriormente a lo largo de Asia oriental y central. Mi propia formación como joven monje budista tibetano fue, de hecho, una versión actualizada de la educación de Nālandā.

Una de las ventajas adicionales, para el budismo, de la doctrina de la doble verdad residía en que proporcionaba un modelo para el poder eclesiástico. La autoridad religiosa podía entenderse ahora como el privilegio de los que habían obtenido personalmente una comprensión profunda en la naturaleza de la verdad última. A medida que la comprensión de lo que constituye la verdad última fue convirtiéndose en objeto de consideraciones filosóficas y epistemológicas cada vez más sutiles –que solo podía ser vertida en el tipo de lenguaje altamente técnico empleado, por ejemplo, por los lamas Geluk–, los seguidores ordinarios se vieron excluidos de la participación en este discurso y, por tanto, separados de la posibilidad (al menos en esta vida) de alcanzar el tipo de comprensión sutil requerido para sostener la autoridad dentro de la comunidad. En cambio, la reivindicación de poseer una comprensión teórica y experimental de la verdad última legitimaba a quienes tenían el poder. El resultado es que las instituciones budistas actuales tienden a estar dominadas por un clero profesional, y a menudo profundamente conservador, que se resiste a todo intento por parte de los más débiles (en especial de las mujeres) de desafiar

su autoridad.

Otra importante, aunque probablemente no intencionada, consecuencia de la doctrina de las dos verdades fue la de reforzar y legitimar formas dualistas de pensamiento que, de una manera u otra, emergen en todas las culturas humanas. Algunos ejemplos son:

- Sagrado *versus* profano.
- Eterno *versus* transitorio.
- Incondicionado *versus* condicionado.
- Realidad *versus* apariencia.

Según parece, allí donde arraiga el dogma religioso o cuasi religioso, las personas empiezan a pensar desde la perspectiva de una realidad superior e incorrupta, en contraste con la cual habitan en un reino inferior impuro. El hecho de que esta dualidad se establezca en términos de creador y creación, o de nirvana y *saṃsāra*, no es muy diferente porque, una vez que se cae bajo la influencia de este tipo de pensamiento tan cargado de oposiciones, la vida de la gente queda diáfanamente dividida en una zona espiritual y otra zona mundana. La primera se asocia con todo lo que es bueno, eterno y verdadero, mientras que la segunda tiende a ser considerada indigna, vergonzosa y efímera. En la historia del budismo, este dualismo llevó a un énfasis recurrente en la pureza innata de la mente en oposición a la naturaleza contaminada y sucia del cuerpo.

Los filósofos budistas fueron conscientes de la naturaleza problemática de la doctrina de las dos verdades y se esforzaron en darle sentido de una manera que encajase con el resto de su comprensión del dharma. La dificultad fundamental consistía en explicar cómo las dos verdades se relacionan entre sí. Algunos postularon que la verdad última existía en un dominio trascendente aparte, siendo completamente diferente de las verdades convencionales. Pero, si este fuera el caso, ¿cómo podría una persona en este mundo sumido en la ignorancia relativa tener acceso a ella? (Un problema similar en la teología se refiere a de qué modo es posible conocer a Dios.) Pero, si las dos verdades no difieren entre sí, ¿qué sentido tendría, de entrada, distinguir entre ellas? (En teología, esto conduce al panteísmo.)

La «solución» budista más célebre a este dilema la encontramos en el *Sutra del corazón*, de la tradición Mahāyāna, donde el bodhisatta Avalokiteśvara declara a Sāriputta:

> Forma es vacuidad, y vacuidad es forma. La forma no es sino vacuidad, y la vacuidad no es sino forma.

Este pasaje se ha convertido en uno de los más ampliamente citados y comentados de todos los textos budistas traducidos a idiomas occidentales. Y, para muchos budistas occidentales, podría ser el único discurso atribuido al Buda que jamás han leído (a pesar de que el Buda permanece sentado en meditación profunda durante todo el sutra y solo dice al final: «Bien dicho, bien dicho»). Sin embargo, pocos de los que admiran su naturaleza paradójica y su concisión casi zen son conscientes de que constituye un intento de resolver un problema innecesario que fue introducido en el budismo al adoptar la doctrina de la doble verdad. El autor del *Sutra del corazón* da por sentado que «vacuidad» y «forma» se refieren a dos elementos fundamentales o esferas de la realidad, una suposición bastante ajena a los primeros discursos. La tarea de Avalokiteśvara consiste en explicar al confuso Sāriputta cómo estas dos esferas pueden reconciliarse entre sí. Pero el mero hecho de declarar que la verdad convencional mundana es idéntica a la verdad última de la vacuidad no explica nada, sino que se limita a expresar una preferencia por una alternativa dualista (la identidad) sobre su opuesto (la diferencia). Sin embargo, la cuestión vital de *cómo* estas verdades son idénticas permanece sin resolver.

La solución ofrecida a este problema por mis maestros Geluk era más refinada. Al exponer que las dos verdades son «naturalmente una» (*ngo bo gcig*), pero «conceptualmente diferentes» (*ldog pa tha dad*), trataban de seguir un camino intermedio entre la Escila de la identidad y la Caribdis de la diferencia, y estaban diciendo, asimismo, que la doctrina de las dos verdades es un dispositivo pedagógico indispensable, aunque carente de fundamento epistémico en nuestra experiencia perceptiva inmediata. En otras palabras, si bien es crucial concebir tal distinción a los efectos de la liberación, no es el tipo de distinción (como la que existe entre el rojo y el blanco) que puede ser observada directamente por nuestros sentidos. La vacuidad es la *cualidad* de la forma (su ausencia de existencia inherente) que debe ser percibida con el fin de abandonar el hábito innato de la cosificación. Sin embargo, la vacuidad carece de sentido aparte de la forma. Si destruimos la forma, también destruimos su vacuidad de existencia inherente.

La escuela Geluk también sostiene que la aflicción cognitiva final que hay que superar antes de que una persona alcance la mente omnisciente de un buda es la incapacidad para entender que las dos verdades no se contradicen entre sí. Tan profundamente

arraigado es el hábito de ver que las cosas son inherentemente existentes que solo un buda, según ellos, es capaz de «conocer de manera simultánea y directa tanto la vacuidad de todos los fenómenos como los fenómenos mismos».[26] Pero apelar a la autoridad de la omnisciencia del Buda no es muy diferente a afirmar que solo Dios entiende tales misterios.

Si la tradición budista no hubiese adoptado la doctrina de la doble verdad, es poco probable que alguno de estos problemas se hubiese suscitado. No habría habido necesidad ni de las declaraciones del *Sutra del corazón* ni de las reflexiones sofisticadas de mis eruditos *geshes*. La historia del pensamiento budista sobre este tema es capturada de manera sucinta por las palabras de una conocida canción infantil:

> Humpty Dumpty se sentó en un muro,
> Humpty Dumpty tuvo una gran caída.
> Ni todos los caballos ni todos los hombres del rey
> pudieron a Humpty recomponer.

¿Sigue siendo posible recuperar un dharma preortodoxo, tal como existía antes de la doctrina de las dos verdades, y construir sobre esa base una práctica ética, contemplativa y filosófica adecuada que permita optimizar el florecimiento humano en una era secular?

(6)

> Hay monjes, un No-Nacido, No-Devenido, No-Hecho, No-Compuesto (*ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ*). Si no existiera este No-Nacido [...]. entonces no habría ninguna liberación visible de lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que hay un No-Nacido, No-Devenido, No-Hecho, No-Compuesto, cabe la liberación visible de lo nacido, devenido, hecho, compuesto.[27]

Tenemos, en este caso, un pasaje procedente de una fuente indiscutiblemente temprana que parece contradecir todo lo que acabamos de decir. Se cita a menudo este pasaje para demostrar que el Buda *reconocía* la presencia de una realidad inefable y última, la cual existe aparte del mundo convencional de los eventos condicionados, fugaces y dolorosos. Otro término que no se menciona aquí, pero muy utilizado como sinónimo, es *amata*, «lo inmortal». En otras palabras, el objetivo del budismo, el nirvana, no solo se define negativamente como el final de los tres fuegos del deseo, la aversión y la confusión, sino que también se describe como el logro de un estado eterno y transcendente –experimentado de

forma subjetiva como «felicidad suprema» (*paramaṃ sukhaṃ*)– que acompaña a la realización de lo inmortal.[28] De este modo, la liberación es, en su sentido más estricto, algo más que la libertad interior respecto de la reactividad; es la completa emancipación del mundo condicionado a través de la experiencia directa de lo No-Nacido, No-Devenido, No-Hecho y No-Compuesto.

Maurice Walshe, cuya traducción he citado, escribe que el pasaje «es tal vez la mejor respuesta que podemos dar a propósito del upaniṣádico *Ātman*»:

> Aunque el budismo no enseña tal cosa, la cita anterior podría ser aplicada, sin duda, al *Ātman* tal como lo entiende el Vedānta o, de hecho, también al concepto cristiano de Dios. Sin embargo, para los seguidores de estas religiones sería una descripción insuficiente, mientras que las adiciones necesarias que llevarían a cabo serían en su mayor parte inaceptables para los budistas. Puede, sin embargo, sugerirse que esta declaración representa, por un lado, la base fundamental de todas las religiones dignas de ese nombre, mientras que proporciona, por el otro, un criterio para distinguir la verdadera religión de sustitutos tales como el marxismo, el humanismo y similares.[29]

Adviértase la ambigüedad de las declaraciones de Walshe concernientes al *ātman*. La llamativa afirmación de que «el budismo no enseña tal cosa» es seguida por una serie de calificaciones descarriadas que terminan diciendo no solo que el budismo comparte con el Vedānta y el cristianismo la noción de una verdad última, que es compatible con sus ideas de *ātman* y Dios, sino postulando además que esta es la «base fundamental» de la «verdadera religión». De ese modo, el budismo deja de ser un intruso incómodo entre las religiones del mundo, ya que no recurre a Dios, para verse redimido como una verdadera fe junto a las demás.

Para conseguir que su argumentación parezca más creíble, Walshe se toma la libertad de introducir en su traducción inglesa una distinción que no puede hacerse en el pali, donde no existen las letras mayúsculas. Distinguir, como hace Walshe, entre lo «No-Nacido» (con mayúscula) y «lo nacido» (con minúscula) carece de toda justificación filológica. Es de suponer que refleja su deseo de infundir gravedad ontológica adicional a lo No-Nacido, tratando de que se parezca más a Dios o el Absoluto. Sin embargo, lo único que consigue es revelar el sesgo ideológico del traductor.

A pesar de la popularidad de este famoso pasaje, aparece solo dos veces en el Canon pali: en el *Udāna* y en el *Itivuttaka*, dos textos que encontramos en la miscelánea de volúmenes breves que componen el *Khuddaka Nikāya*. Si bien esto por sí solo no es razón

suficiente para dudar de su autenticidad, sirve para subrayar de qué modo una cita marginal (al igual que la frase «forma es vacuidad» del *Sutra del corazón*) ha llegado a alcanzar tal prominencia y popularidad en el mundo budista de habla occidental. ¿Por qué la gente se siente atraída por este tipo de textos en el canon?

Mi respuesta (provisional) es la siguiente: a pesar de su rechazo ostensible del monoteísmo judaico o cristiano, sin importar lo mucho que, como Maurice Walshe, hayan estudiado minuciosamente los textos budistas clásicos y con independencia del número de años que hayan invertido meditando, a muchos recién convertidos al budismo les resulta difícil dejar de lado su apego a Dios o algunos de sus sustitutos, como lo Trascendente, el Absoluto, el Uno, lo No-Dual, la Verdad y la Consciencia Pura.

Ninguno de los discursos que describen el despertar de Gotama como tal menciona un No-Nacido, No-Devenido, No-Hecho, No-Compuesto, por no hablar de que la realización de tal cosa constituya su despertar. Por otra parte, el Buda declara explícitamente que aquello a lo que despertó es el «surgimiento condicionado», es decir, lo contrario de lo No-Nacido, No-Devenido, etcétera. Y a ello debemos añadir el discurso sobre «el todo» (*Sabbe Sutta*):

> Yo os enseñaré el todo. ¿Y qué es el todo? El ojo y las formas, el oído y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y las sensaciones, la mente y sus contenidos. Eso es lo que se llama el todo. Si alguien dijese: «Al haber rechazado todo esto, daré a conocer otro todo», eso sería mera y vana jactancia por su parte. Si fuese preguntado, sería incapaz de responder y, además, acabaría frustrado. ¿Por qué? Porque ese todo estaría fuera de su alcance.[30]

El «todo» de Gotama es un inventario nada sentimental de nuestra experiencia fugaz, trágica e impersonal. La persona que afirma que hay algo más que este «todo» no hace sino presumir y evidenciar «vana jactancia por su parte». Si el Buda reconoce que no hay nada que esté *más allá* de este «todo», ¿dónde, *dentro* de él, podríamos encontrar un *No-Nacido*, *No-Devenido*, *No-Hecho*, *No-Compuesto*? Solo existe una posibilidad: entre los *dhammas* que constituyen los contenidos mentales (*mano*). Esta categoría incluye cualquier cosa que pueda ser conocida subjetivamente sin mediación de un órgano sensorial físico. Como tal, incluye sentimientos, pensamientos, conceptos, ideas, es decir, todas las condiciones bajo las cuales ocurre la consciencia mental (*manoviññāna*). En este caso, es difícil ver cómo lo No-Nacido, No-

Devenido, No-Hecho, No-Compuesto podría ser algo más que un concepto o idea, es decir, la simple negación del nacimiento, el devenir y así sucesivamente.

Pero, ciertamente, lo No-Nacido debe ser algo más que una idea o una negación. ¿Acaso el pasaje no se inicia con la declaración «*Hay* un No-Nacido, No-Devenido, No-Hecho, No-Compuesto»? Maurice Walshe apela una vez más a la doctrina del uso múltiple de la doble verdad. «Lo No-Nacido –explica– no "existe" (relativamente), pero es.»[31] Lo No-Nacido se aproxima ahora mucho a algo así como el ser en sí (*esse ipsum*), por invocar una frase que Tomás de Aquino utiliza para definir a Dios. También me recuerda a la enseñanza mística del Maestro Eckhart: «Hay algo en el alma que es tan parecido a Dios que es uno con él [...]. No tiene nada en común con ninguna cosa creada», una declaración que tampoco estaría fuera de lugar en el Vedānta. (Tengamos en cuenta que Walshe también era estudioso del alemán medieval y tradujo al inglés varios sermones de Eckhart.)

Tan pronto como lo No-Nacido, o cualquier otra verdad última, se ubica más allá del rango de nuestra cognición mental ordinaria (*mano* y *manoviññāna*), nos vemos obligados a postular un tipo especial de consciencia ultramundana capaz de «conocerla».

> Porque eso es donde tierra, agua, fuego y aire carecen de base.
> Es ahí donde largo y corto, pequeño y grande, bueno y malo,
> nombre-y-forma son completamente destruidos.
> Con el cese de la consciencia (mundana), todo eso queda destruido.[32]

Al calificar la consciencia que cesa como «mundana», el traductor reconoce tácitamente la existencia de una consciencia no-mundana, que flota libre de la experiencia sensorial cotidiana de «nombre-y-forma». Es difícil percibir cómo esa «consciencia todo-luminosa, ilimitada y carente de signo» es diferente del *ātman* de las *Upaniṣads* o el Vedānta.

¿Cómo puede ser que una declaración acerca de lo No-Nacido, que resulta similar a un Dios trascendente, sea compatible con el enfoque de la enseñanza del dharma del Camino Medio de Gotama? Cuando Kaccāna le preguntó por el significado de la «visión completa» (*sammā diṭṭhi*), el Buda respondió: «En general, Kaccāna, este mundo se basa en la dualidad de "es" (*atthī*) y "no es" (*natthī*)». Y concluye:

> «Todo es» (*sabbam-atthī*), Kaccāna, este es un callejón sin salida. «Nada es» (*sabbaṃ natthī*), este es otro callejón sin salida. El Tathāgata revela el dharma del medio que evita ambos callejones sin salida.[33]

Los que declaran que «*hay* un No-Nacido», y así sucesivamente, parecen caer en la trampa de la dualidad inherente al reduccionismo del lenguaje, contra el que Gotama advierte a sus seguidores. Atribuyen a lo No-Nacido una existencia independiente cosificada como la verdad última, en agudo contraste con las verdades del cambio y el sufrimiento del mundo de nuestra experiencia cotidiana. Ese punto de vista sería un claro ejemplo del callejón sin salida (*anta*) del eternalismo (*sassatavāda*), que el Buda insta a evitar, en reiteradas ocasiones, a sus seguidores.

(7)

> Hay, monjes, un no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto. Monjes, si no hubiese ese no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no habría ninguna salida aparente de lo que es nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, monjes, puesto que hay un no-nacido [...], la salida de lo que es nacido... [y] compuesto resulta evidente.[34]

Esta es otra versión del mismo pasaje, uno de los primeros en aparecer en inglés, por F.L. Woodward, el mismo traductor que percibió, en *Las cuatro tareas*, la incongruencia de la expresión «noble verdad». El volumen en el que se encuentra incluye una introducción de Caroline Rhys Davids, presidenta de la Pali Text Society y decana de los estudios pali en su época. Sin embargo, Rhys Davids mantiene una actitud muy diferente hacia este texto de la de Maurice Walshe. En lugar de la declaración de este de que constituye «la base fundamental de todas las religiones dignas de ese nombre», para ella el pasaje promueve una visión deprimente y «monacal» de que «no habría ningún escape de la vida si no existiera lo que equivale a la no-vida». Y añade: «He visto esto citado con aprobación, ¡a pesar de la pobre contribución que supone para el desarrollo y "elevación" del ser humano!». Ella especula que podría tratarse de la «consecuencia distorsionada» de un verso procedente de las *Upaniṣads*, citando un ejemplo extraído de la *Kaṭha Upaniṣad*:

> Cuando cesan los conocimientos de los cinco sentidos,
> junto con la mente,
> y el intelecto (*buddhi*) deja de estar activo,
> eso es lo que se denomina el estado más alto.

También señala que este verso refleja fielmente las líneas procedentes de discurso *A Kevaddha* acerca de la consciencia «todo-luminosa».[35]

Aunque el lenguaje es más torpe en la traducción de Woodward, de 1935, no difiere significativamente de la Walshe, de 1987. A diferencia de este, Woodward no capitaliza lo «No-Nacido» ni el resto, ni tampoco pone en cursiva el «hay» en la línea «Pero, monjes, puesto que *hay* lo no nacido». Y, en vez de la traducción de Walshe de que: «la liberación es visible...», dice: «la salida... resulta evidente». Por otro lado, ambos traductores están de acuerdo en su interpretación del texto.

Pero ¿por qué estos *cuatro* términos: «no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto»? Según el comentario pali del pasaje en cuestión, el *Udāna-aṭṭhakathā*, son cuatro maneras diferentes de decir la misma cosa. (Es una característica común y tediosa de los textos budistas brindar una larga lista de sinónimos como calificativos.) Todos ellos se refieren, pues, a la cualidad «incondicionada» del nirvana.

Siguiendo ahora la traducción de John D. Ireland, en 1997, del pasaje, así como la elección de la terminología empleada por Bhikkhu Bodhi, utilizaré «incondicionado», en lugar de «no-compuesto», como traducción de *asaṅkhata*. *Saṅkhata* (compuesto) significa literalmente «efectuado al mismo tiempo» o, como podríamos decir de forma figurativa, «agrupado». Se refiere a algo que es fabricado, construido o ensamblado. Y esto es lo que «compuesto» significa también: se trata del latín *com* «junto» y *ponere* «poner». Si bien el término «compuesto» es adecuado como traducción literal, no resulta tan apropiado en el contexto de la práctica budista. Gotama busca una manera dinámica de describir cómo, con el tiempo, ciertas condiciones dan lugar a otras, y no un modo estático de describir que algo es compuesto en un momento dado. Un concepto clave en su análisis es *saṅkhāra*, literalmente, lo que se «ensambla», «construye» o «fabrica». Los principales factores que propician este «ensamblaje» son el deseo, el odio y la ignorancia, así como las palabras y los hechos que nos mueven a decir y hacer. *Saṅkhāra*, por tanto, alude a los «condicionantes» que producen la experiencia de ser «condicionado» (*saṅkhata*). El término *saṅkhāra* es notoriamente difícil de traducir; por lo general, nos encontraremos con algo así como «formaciones mentales» (Walshe) o «formaciones volitivas» (Bodhi). Mi traducción preferida, sin embargo, es «inclinaciones».

Teniendo esto en mente, resulta más fácil entender lo que quiere decir Gotama con *asaṅkhata*, «incondicionado». La pregunta que hay que plantearse ahora es: ¿por qué exactamente el nirvana *no* está condicionado? Si asumimos que lo Incondicionado es otra

manera de hablar de lo Absoluto, es poco probable que una pregunta así se suscite en nuestra mente. Porque los absolutos son, por definición, absolutos –como, por ejemplo, Dios– y no dependen de ninguna otra cosa ni están condicionados por ello. Parecería obvio que lo incondicionado simplemente no está condicionado por *nada* y, ciertamente, no por algo dentro del mundo condicionado, la salida del cual, como el texto parece decir, es justo lo que hace posible la realización de lo Incondicionado.

Por fortuna, Gotama es muy claro en cuanto a lo que quiere decir con «incondicionado»:

> *Bhikkhus*, os enseñaré lo incondicionado y el camino que conduce a lo incondicionado. Escuchad esto.
>
> ¿Y qué, *bhikkhus*, es lo incondicionado? El final del deseo, el final de odio, el final del engaño: eso es lo incondicionado.
>
> ¿Y cuál, *bhikkhus*, es el camino que conduce a lo incondicionado? La atención plena dirigida al cuerpo: eso es lo que se llama el camino que conduce a lo incondicionado.[36]

Lo incondicionado es el final de las tres inclinaciones (*saṅkhāra*) de deseo, odio y engaño. Tengamos en cuenta que Gotama no afirma que constituye el final (o la salida) de lo condicionado como tal. En su lugar, apunta a la posibilidad de que, a partir de la atención plena al cuerpo, uno pueda aprender a llevar una vida que no se halle condicionada por el deseo, el odio y el engaño. En otras palabras, en lugar de seguir ciegamente las inclinaciones que nos incitan a actuar a partir de nuestros propios deseos y temores, uno se entrena para morar en un marco mental sereno y lúcido que ya no se incline de tal modo. Es en este sentido que, en lugar de «incondicionado», también se podría traducir *asaṅkhata* como «no-inclinación».

Gotama toma un sustantivo –lo «incondicionado»– y lo trata como un verbo: «no estar condicionado» por algo. Parece ser muy consciente de la naturaleza *relacional* del lenguaje. No existe tal cosa, por ejemplo, como la libertad *per se*. Solo hay libertad *de* las limitaciones o libertad para actuar de maneras que antes no eran posibles debido a esas limitaciones. Tampoco hay ningún despertar *per se*, sino solo el despertar *del* «sueño» de la ilusión, o el despertar a la presencia de otros seres que sufren. Y no hay tal cosa como lo incondicionado, sino solo la posibilidad de no estar condicionado *por* algo.

El nirvana, por tanto, no se refiere a la consecución de un estado trascendente, absoluto y al margen de las condiciones de la vida, sino a la posibilidad de vivir, aquí y ahora, emancipado de las

inclinaciones del deseo, el odio y el engaño. Una vida *no* condicionada por estos instintos e impulsos es una vida enriquecida en la que ya no somos víctimas de hábitos paralizantes, sino que somos libres para responder a las circunstancias de una manera fresca y sin obstáculos.

Como ya hemos visto (en el capítulo 3), la misma frase pali *rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo* (final del deseo, final del odio, final del engaño), que define lo incondicionado (*asaṅkhata*), también se utiliza para definir otros términos clave, incluyendo el nirvana,[37] lo inmortal (*amata*)[38] y la comprensión (*pariññā*).[39] Si bien no es sorprendente constatar que lo «incondicionado» es sinónimo de lo «inmortal» y el «nirvana», no está tan claro cómo puede ser sinónimo de «comprensión». Aquí está el texto:

> *Bhikkhus*, voy a enseñaros la comprensión y lo que ha de ser comprendido. Escuchad.
>
> ¿Y qué ha de ser comprendido? Forma, sensación, percepción, inclinaciones y consciencia: estos son «los que han de ser comprendidos».
>
> ¿Y qué es la comprensión? El final del deseo, el final del odio, el final del engaño: esta es la «comprensión».[40]

La estructura de este pasaje es idéntica a la estructura del pasaje sobre lo incondicionado antes citado. Si «incondicionado» significa no estar condicionado *por* la reactividad, la «comprensión» debe significar comprenderse a uno mismo y al mundo de una manera que *no esté teñida* por la reactividad.

«¿Qué ha de ser comprendido?» No es lo Incondicionado, sino este mismo mundo condicionado: la experiencia inmediata que tenemos en este momento de todos los datos que impactan en nuestros sentidos, las sensaciones evocadas por esos impactos, la organización perceptual de esos datos, nuestras inclinaciones a decir o hacer algo en respuesta y nuestra consciencia general de lo que está ocurriendo. En otras palabras, se aspira a comprender los cinco «agregados» que proporcionan el marco experiencial para llevar a cabo las cuatro tareas. Pero si la comprensión (sinónimo de lo incondicionado) implica la visión profunda y directa de la experiencia de no estar condicionado, ¿cómo puede ser entendida como «liberación» o «salida» *de* lo condicionado?

(8)

> Hay, monjes, un no-nacido, no-devenido, no-creado, no-compuesto, y si no fuese, monjes, por este no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no podría mostrarse una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero

> debido, monjes, a que hay un no-nacido, no-devenido, no-creado, no-compuesto, puede mostrarse una vía de salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto.[41]

En lugar de hablar de una salida *de* lo nacido, devenido y condicionado, en esta traducción publicada en 1954, la especialista pali I.B. Horner habla de una salida *para* lo nacido, devenido y condicionado. Entre todos los traductores de este pasaje, ella es la única que lo vierte de este modo. Para Horner, el texto implica que, debido a que hay un incondicionado, esto significa que una salida o liberación es posible para *aquellos que han nacido y están condicionados*. Al decir «para» y no «de», ella altera todo el significado del pasaje.

Al centrarnos en el término «incondicionado», hemos pasado por alto el término «salida» (Woodward, Horner) o «liberación» (Walshe). El pali es *nissaraṇa*, que traduciré como «emancipación». Con el fin de comprender la forma en que se utiliza en el pasaje, recordemos cómo se emplea en otros lugares del canon. Una vez más, aquí está el relato de las preguntas que Gotama ya no podía seguir ignorando y que lo llevaron a emprender su búsqueda:

> Cuando yo era todavía un bodhisatta, me formulé las siguientes preguntas: ¿Cuál es el deleite de la vida? ¿Cuál es la tragedia de la vida? ¿Cuál es la emancipación de la vida? Entonces, *bhikkhus*, la respuesta que se me ocurrió fue la siguiente: el deleite de la vida es la felicidad y la alegría que surgen condicionadas por la vida; la tragedia de la vida consiste en que la vida es transitoria, difícil y cambiante; y la emancipación de la vida es la eliminación y el abandono del apego a la vida.[42]

En este caso, utilizo la palabra «vida», para la que no hay un equivalente exacto en pali, como forma abreviada de los seis sentidos y sus objetos, que Gotama llama «el todo». El texto recién citado, que comienza con la pregunta «¿cuál es el deleite, la tragedia y la emancipación del ojo?», a continuación repite la misma pregunta y respuesta para cada uno de los otros sentidos y sus objetos, terminando con los *dhamma* (contenidos de la mente). En cada ocasión, las palabras «ojo», «oreja», «nariz», y así sucesivamente, están en caso genitivo: el deleite de los ojos, la tragedia de los ojos, la emancipación de los ojos. Está claro, pues, que la emancipación (*nissaraṇa*) de los ojos y de los demás sentidos significa su emancipación *del* apego (*chandarāga*), un término más o menos sinónimo de «reactividad» (*taṇhā*).

Como conclusión, Gotama declara: «En tanto que no conocí el deleite, la tragedia y la emancipación de la vida, no pretendí haber encontrado un despertar incomparable en este mundo». Esto no solo

nos muestra que el despertar se produce enteramente dentro del contexto de la experiencia empírica («el todo»), sino también que consiste en una reorientación triple hacia la experiencia, más que en la consecución de la visión profunda privilegiada de la verdad última como lo Incondicionado. Por otra parte, tal reorientación reconoce que la naturaleza trágica de la vida no niega la riqueza y el placer de esta. La clave de este despertar radica en emanciparse del hábito pernicioso del apego, que convierte la vida en una lucha frustrante y sin sentido para preservar lo que nos produce placer, mientras tratamos de desterrar o ignorar lo que nos resulta doloroso.

En el pali de nuestro pasaje, encontramos que *saṅkhata* (condicionado) se halla, al igual que «ojo», «oreja» y «nariz» en el discurso anterior, también en caso genitivo (*saṅkhatassa*). Por consiguiente, parece justificado en este sentido que I.B. Horner lo entienda como «la emancipación *de* (es decir, *para*) lo condicionado», en lugar de la emancipación *desde* lo condicionado. Entonces, ¿qué es aquello *de* lo que se emancipan los seres nacidos y condicionados? Teniendo en cuenta lo que Gotama entiende por «incondicionado», parece evidente que de lo que se emancipan es de la reactividad.

Esta es, entonces, por fin, mi propia versión parafraseada del pasaje en cuestión:

> Es posible no verse condicionado (por la reactividad). Si esto no fuese posible, la emancipación para aquellos que están condicionados (por la reactividad) sería incomprensible. Pero puesto que es posible no estar condicionado (por la reactividad), entonces, la emancipación de los que están condicionados (por ella) es comprensible.

Gotama parece estar diciendo que la misma idea de la emancipación aquí en este mundo puede tener sentido solo si es posible que las personas se liberen del poder condicionante de su deseo, odio e ignorancia.

Horner no proporciona una traducción *metafísica* del pasaje, sino ética, y lo interpreta no ya como una posibilidad de salvación mediante el acceso a un estado incondicionado más allá de este mundo, sino como una propuesta de una forma radicalmente distinta de vivir en este mundo. Una vez interpretado éticamente, el pasaje ya no justifica el entusiasmo de Maurice Walshe por lo eterno, ni provoca el estremecimiento de desagrado de Caroline Rhys Davids por su nihilismo. Más bien, es una forma de afirmar que uno puede vivir *aquí* de un modo que ubica la emancipación en el corazón de la vida misma.

Esta lectura ética demuestra que no hay necesidad de creer en

un estado absoluto denominado lo «Incondicionado» o lo «No-Nacido», porque lo incondicionado es simplemente una negación: «*no*-condicionado». Su lugar en el «todo» es como objeto mental (*dhamma*). Tan solo constituye una idea, una idea indispensable para la práctica del dharma, pero una idea al fin y al cabo que no se refiere más que a una simple ausencia –ya sea momentánea o de más larga duración– de la reactividad en la experiencia humana. Tal ausencia no revela ninguna verdad absoluta previamente oculta más allá del mundo, sino que nos emancipa para vivir en este mundo sin las restricciones causadas por tales inclinaciones.

(9)

En lugar de insistir en declarar la verdad con independencia de cualquier contexto específico, a Gotama le interesa hablar de una manera que sea fiel a las necesidades de la situación en cuestión. Lo más notable acerca de su estilo de enseñanza es que es más ético que metafísico, más pragmático que dogmático, más prescriptivo que descriptivo. Estas distinciones nos permiten efectuar más inferencias acerca de cómo se utiliza la palabra «verdad» –*sacca*– en los discursos. Ya hemos mencionado que, además de su aparición en la expresión ubicua las «Cuatro Nobles Verdades», el uso predominante del término *sacca* denota la virtud de que nuestras palabras sean veraces. Si lo desarrollamos un poco más, este uso implica una forma de vida en la que uno es fiel a sus capacidades, fiel a sus intuiciones más profundas, fiel a sus propios valores, fiel a sus amigos y, como budista, fiel a los fundamentos (*ṭhāna*) del dharma. En inglés, también encontramos ecos de este uso en expresiones tales como «doce hombres buenos y veraces», que es la descripción clásica de un jurado. Ser «veraz» en este sentido se extiende más allá de la forma en que uno se expresa en las palabras: tiene que ver con llevar una vida integra, transparente y honesta en todo lo que uno hace, en la que no haya lugar para la hipocresía, la traición o la falsedad. Y esta es una persona a la que se calificaría de «verdadero amigo» (*kalyāṇamitta*), es decir, alguien que demuestra tanto con las palabras como con su ejemplo la forma de entrar en la corriente del Óctuple Sendero.

En un discurso contenido en el *Aṅguttara Nikāya*, Gotama declara a los *bhikkhus*:

> Aquello que el *tathāgata* dice, también lo hace; tal como actúa, así habla. Puesto que hace lo que dice y dice lo que hace, se le llama el *tathāgata*.[43]

Este pasaje arroja considerable luz sobre el curioso término *tathāgata*, que ha intrigado durante mucho tiempo a comentaristas y traductores por igual. El término se compone de dos partes: *tathā*, que simplemente significa en pali «así» o «como eso», y *gata*, que significa «ido». Esta composición ha dado lugar a traducciones hiperliterales como, por ejemplo, «aquel que ha ido a la talidad». Caroline Rhys Davids lo interpreta como «el que ha vencido mediante la verdad».[44] En ambos casos, hay una presunción subyacente de que debemos considerar que el Buda tiene acceso privilegiado a una realidad superior. Pero, como señala Richard Gombrich, estas lecturas sobredeterminan la función de *gata*, «ido», que aquí significa simplemente «es».[45] *Tathāgata*, por tanto, significa «aquel que es así». A la luz del pasaje aquí citado, esto supone que un *tathāgata* es aquel que no disimula ni finge. El uso del término casi exclusivamente en referencia al Buda (o un Buda) implica que no fingir es una de sus características definitorias. «Puesto que hace lo que dice y dice lo que hace –señala el texto–, se le llama el *tathāgata*.»

En el *Símil de la serpiente*, Gotama utiliza el término *tathāgata* para referirse a todo mendicante cuya mente está liberada y cuya consciencia no reposa en nada: «Digo que el *tathāgata* es imposible de localizar aquí y ahora».[46] También hemos señalado, en el capítulo 2, que Gotama se refiere a su primo Mahānāma como un «cabeza de familia» que «ha llegado a su plenitud en el *tathāgata*, se ha convertido en vidente de lo inmortal y vive habiendo visto lo que no muere».[47] En este contexto, es cuestionable que el término *tathāgata* se refiera a la persona de Gotama, por tener fe en que Mahānāma habría alcanzado su plenitud, aunque se podría leer el pasaje de esa manera. Tendría más sentido en este caso decir que Mahānāma encontró cumplimiento en su capacidad de responder a la vida desde la perspectiva nirvánica descubierta y enseñada por el Buda y que de ese modo llegó a vivir una vida que era fiel a sus valores y aspiraciones más profundas.

6.
Sunakkhatta el traidor

«En esa ocasión, Sunakkhatta, hijo de los licchavis, había abandonado recientemente el dharma y la disciplina. Entonces, efectuó esta declaración ante la asamblea de Vesālī:

"El errante Gotama no posee ningún estado sobrehumano, ni tampoco se distingue por poseer el conocimiento y la visión dignas de los nobles. El errante Gotama enseña un dharma basándose tan solo en el razonamiento, siguiendo su propia línea de investigación tal y como se le ocurre, y cuando enseña el dharma a alguien, y este lo practica, lo conduce al final completo del sufrimiento".

[Al escuchar esto de boca de Sāriputta, el Buda señaló:]

"Sāriputta, ese hombre equivocado, Sunakkhatta, está enfadado, y pronuncia sus palabras desde la ira. Pensando en desacreditarme, de hecho, me alaba; porque es una alabanza cuando dice: 'cuando enseña el dharma a alguien, y lo practica, lo conduce hasta el final completo del sufrimiento'"».

MAHĀSĪHANĀDA SUTTA

(1)

Uno de los retos que plantea recuperar un cierto sentido del Buda histórico estriba en superar la imagen idealizada y arquetípica de Gotama que nos ha sido transmitida por la iconografía budista. De acuerdo con algunas de las tradiciones más antiguas, se supone que nació con treinta y dos marcas físicas extraordinarias, incluyendo una protuberancia carnal en la cabeza, ruedas de un millar de radios en las plantas de los pies, talones prominentes, dedos extralargos en pies y manos y cuarenta dientes iguales sin espacio entre ellos.[1] Aunque son pocas las personas que hoy en día tomarían esta descripción literalmente, sigue cautivando la imaginación. El canon es ambivalente acerca de su apariencia. A veces aparece como una persona común mientras que, en otras ocasiones se le describe como un ser semidivino con apenas un rastro de humanidad. Esta tensión queda bien patente en la historia de Pukkhusāti.

Pukkhusāti era un noble procedente de Taxilā que, al conocer las enseñanzas de Gotama, decidió convertirse en seguidor y viajar a Rājagaha para encontrar al famoso hombre. Al llegar a la capital de Magadha, se alojó en el taller de un alfarero. Entonces llegó otro mendicante y le preguntó si también él podía quedarse allí. Pukkhusāti le dio la bienvenida y le invitó a quedarse. El recién llegado se preparó una alfombra de hierba y pasó casi toda la noche sentado en meditación.[2]

A la mañana siguiente el extraño preguntó a Pukkhusāti qué dharma practicaba y quién le había enseñado. Pukkhusāti respondió que era discípulo del errante Gotama, de cuyas enseñanzas era seguidor. Al preguntarle dónde vivía Gotama, Pukkhusāti dijo que vivía en la ciudad de Sāvatthi, en el norte. El desconocido entonces le ofreció un discurso sobre los elementos de la existencia, al término del cual Pukkhusāti se dio cuenta de que aquel hombre debía ser el propio Gotama.[3]

Esta curiosa historia nos transmite dos cosas: Gotama no parecía diferente de cualquier otro mendicante o errante de la época y tenía cierto sentido del humor, ya que disfrutó tomándole el pelo a Pukkhusāti. Sin embargo, esta visión humanizadora de Gotama resulta bastante incómoda para la tradición budista. Es presumible que, para evitar sugerir que podría haber incurrido en una mentira al preguntar en vano a Pukkhusāti dónde vivía su maestro, el comentario principal de este texto (el *Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā*) explica que Gotama «vio a Pukkhusāti con su conocimiento clarividente y, reconociendo su capacidad para alcanzar los senderos y los frutos, viajó solo a pie hasta Rājagaha para encontrarse con él».[4] De Sāvatthi a Rājagaha hay más de 300 kilómetros.

Un problema aún mayor para el comentarista es que Pukkhusāti (y también el alfarero) fueron incapaces de reconocer a un hombre que destacaba entre todos los demás en virtud de sus extraordinarias treinta y dos marcas físicas. Para sortear esta dificultad, el comentario afirma que, «por un acto de voluntad, el Buda hizo que se ocultasen sus atributos físicos especiales y apareció como un *bhikkhu* errante ordinario», lo que, para un lector contemporáneo, suena muy similar a Superman volviendo a adoptar la apariencia de Clark Kent.[5]

La mayoría de los budistas a lo largo de la historia han dado por sentado que, si hubiesen visto al Buda de carne y hueso, habrían contemplado a un ser dotado de todas esas marcas. De ninguna de las maneras podría uno considerar a semejante persona un ser

humano ordinario, aunque tampoco era exactamente un dios. En algún momento, ya sea durante o después de la vida de Gotama, la comunidad llegó a aceptar el mito brahmánico –el cual ya no se encuentra en los textos actuales del hinduismo– sobre la gran persona, a la que se reconoce por poseer treinta y dos marcas específicas. Esta profecía mesiánica predice que un salvador aparecerá en un momento futuro para redimir al mundo, convirtiéndose en un poderoso monarca «que hará girar la rueda» o un líder espiritual conocido como un «Buda».

El discurso *A Sela*, en el Canon pali, nos cuenta cómo un brahmán llamado Sela oye hablar de la aparición de esa «gran persona» y se dispone a determinar si posee las treinta y dos marcas. Una vez localiza a Gotama, analiza su cuerpo, pero solo descubre treinta de las marcas previstas. Las dos que no eran visibles eran el pene encerrado en una funda y la longitud inusual de la lengua, por lo que el Buda «llevó a cabo una demostración de poder sobrenatural para que el brahmán Sela viese que el pene del Maestro estaba rodeado por una vaina». Después Gotama «sacó la lengua en repetidas ocasiones y tocó con ella los dos agujeros de las orejas y ambas fosas nasales, cubriendo luego la totalidad de la frente».[6]

Es probable que a algunos lectores modernos este pasaje les resulte absurdo, cómico o ambas cosas a la vez. Sin embargo, *A Sela* pertenece al mismo cuerpo de discursos en los que encontramos debates de lúcida orientación ética, conocimientos psicológicos sagaces y eficaces prácticas contemplativas que hablan a nuestra condición actual. Numerosos lectores educados e inteligentes en el pasado han considerado este texto tan autorizado como aquellos otros discursos que ahora admiramos de manera selectiva.

El que el mito sobre la gran persona sea un añadido posterior al canon está implícito en el uso de la historia de Sela para legitimar la posición y autoridad de los brahmanes. A primera vista, Gotama parece emerger triunfante del encuentro. No solo muestra a Sela que posee todas las marcas, sino que Sela queda tan impresionado que solicita ingresar en la orden y hacerse mendicante, renunciando así a su posición social privilegiada como brahmán. No mucho tiempo después, mientras «vive solo, retirado, diligente, ardiente y resoluto», se convierte en arahant. Implícitamente, sin embargo, el episodio refuerza la autoridad de las creencias brahmánicas, puesto que evidencia que todos los implicados, incluyendo a Gotama, aceptan sin cuestionarlo el mito brahmánico de la gran persona. Tal vez Gotama venciese esta batalla, en

particular, en la lucha por la supremacía entre budistas y brahmanes en la India, pero a largo plazo la comunidad se vio fatalmente debilitada por su gradual asentimiento tácito a las normas y valores de la cultura brahmánica.

Otra forma de considerar este material consiste en reconocer que, durante la evolución del canon, había al menos algunas personas que no experimentaban ninguna disonancia cognitiva o moral al escuchar un texto en particular. Del mismo modo que algunas personas no tenían dificultades para aceptar la historia de Sela examinando el cuerpo de Gotama en busca de marcas mágicas, otros no habrían tenido ningún problema con el hecho de que Gotama apareciese a ojos de Pukkhusāti como un ser completamente ordinario. El canon es un gran *collage* de textos contrapuestos, que, individual o colectivamente, se vieron favorecidos en la memoria de los diferentes grupos de seguidores. Estos grupos pueden haber vivido en diferentes periodos históricos y en diferentes zonas del subcontinente indio sin saber nada unos de otros. En algún momento, estos textos diferentes fueron cotejados y aceptados como canónicos. A partir de entonces, los recitadores (*bhāṇaka*) del canon se ocuparon simplemente de memorizar cualquier texto que les hubiese sido confiado y ya no les habría importado si determinados pasajes les suscitaban alguna disonancia cognitiva o moral. Su trabajo tan solo consistía en preservar lo que había sido dictado, dejando en manos de los comentaristas resolver las contradicciones y los conflictos internos.

(2)

Sunakkhatta, cuya vida relata el presente capítulo, era un idealista que anhelaba experiencias místicas y certezas metafísicas. A pesar de su proximidad con el Buda a lo largo de muchos años, no percibió aquello que era distintivo y liberador en el dharma. El Gotama de carne y hueso socavaba constantemente sus proyecciones poco realistas.

Sunakkhatta solo aparece cuatro veces en los discursos del Canon pali y en cada ocasión se lo presenta como «hijo de los licchavis» (*licchaviputta*).[7] Si tomamos el término «hijo» no solo en el sentido de pertenecer a la progenie de un determinado pueblo, sino también de alguien que incorpora sus rasgos y valores, entonces, Sunakkhatta pudo haber compartido algunas de las características adscritas a los jóvenes licchavis: «irascibles, toscos y codiciosos; hurtan y comen los presentes enviados por los miembros

de su tribu –como caña de azúcar, azufaifos, dulces, golosinas, etcétera–; dan palmadas en el trasero a mujeres y jóvenes de su tribu».[8] Los licchavis también son representados como marciales, interesados en la caza con arco y flechas y rodeados de perros ladradores. Se aprecia que, además, tenían rígidos estándares morales, pues está documentado que la asamblea permitía que un marido matara a su esposa cuando esta le había sido infiel.[9]

En otras descripciones, los licchavis son profundamente leales unos a otros; se reúnen en las casas ajenas para llevar a cabo ceremonias; son anfitriones corteses y generosos; son bien parecidos y visten ropas coloridas; son prósperos, pero viven con sencillez, «utilizan bloques de madera como almohadas» y son «diligentes y ardientes en el ejercicio». Sin embargo, Gotama les advierte de que están en peligro de sucumbir al lujo y convertirse en disolutos y perezosos, lo que los torna vulnerables a su enemigo, el rey Ajātasattu de Magadha.[10] Así pues, si bien los licchavis eran una tribu orgullosa, independiente y antigua, también mostraban síntomas de corrupción y degeneración que quizá propiciaron su caída.

Los licchavis fueron el clan dominante dentro de la confederación de Vajjia, que, junto a Mallā, fue una de las últimas repúblicas independientes del norte de la India en el siglo V a.C. En lugar de un monarca supremo (*mahārāja*), una gran asamblea de jefes (*rājās*) regía la confederación de la ciudad de Vesālī. Durante la vida de Gotama, los ciudadanos lograron preservar esta antigua forma de gobierno representativo, a pesar de hallarse oprimidos por los dos reinos más poderosos de la época: Kosala, al norte, gobernado por Pasenadi; y Magadha, al otro lado del Ganges, al sur, gobernado por Bimbisāra y, más tarde, por su hijo, Ajātasattu. La forma republicana de gobernabilidad licchavi fue también el modelo que el Buda adoptó para su propia comunidad, que él concebía como gobernada por una ley impersonal (el dharma), en lugar de por un anciano.

Considerados retrospectivamente, los licchavis estuvieron a punto de ser como los tibetanos actuales: un pueblo sin estado con un férreo sentido de su propia historia como nación independiente. En ese momento, estaban deseosos de evitar el destino ya sufrido por los sakiyas, que también habían sido antaño una república independiente, pero eran ahora vasallos del rey de Kosala. La fuerza de Magadha se hacía patente en la ciudad fortificada de Pāṭaliputta, visible para los licchavis al otro lado del Ganges. De hecho, la ciudad se convirtió, menos de un siglo después de la

muerte de Gotama, en la primera capital de la India unificada. Pero si Magadha quería materializar sus ambiciones imperiales ampliando sus fronteras hacia el norte hasta incluir los territorios del reino rival de Kosala, primero tenía que someter a los ejércitos licchavis que se interponían en su camino. Además de «engañado», Sunakkhatta podría haberse sentido desesperado y asustado cuando denunció al errante Gotama ante la asamblea de Vesālī.

Aunque el Buda contó con muchos licchavis importantes entre sus seguidores, incluyendo al dirigente Mahāli, el general Sīha y la cortesana Ambapālī, no era respetado igualmente por todos ellos. Su principal rival, Nigaṇṭa Nātaputta –conocido actualmente como Mahāvīra, fundador del jainismo–, era natural de Vesālī y había nacido en el pueblo cercano de Kundala. Aunque no era propiamente licchavi, Nātaputta –el hijo de los nāta– pertenecía a la tribu nāta, integrada en la confederación. Nigaṇṭa es un epíteto que significa «sin ataduras», utilizado para designar a los seguidores de las enseñanzas y el ejemplo de Tirthaṇtaka Pārśva, quien había vivido alrededor de doscientos cincuenta años antes. Nātaputta no solo era venerado en Vesālī como hijo de aquella tierra, sino también como un asceta formidable que demostraba no dañar ni siquiera a un mosquito, un santo del que se decía que era omnisciente y un maestro que afirmaba que su linaje se remontaba a los veintidós tirthaṇtakas anteriores a Pārśva.

Los Nigaṇṭhas desprecian a Gotama por ser «aficionado al lujo» y «permanecer en la ilusión», mientras que el Buda, por su parte, describe las doctrinas de Nātaputta como «mal proclamadas, expuestas de manera poco instructiva e ineficaces para calmar la mente, porque su promulgador no ha alcanzado el completo despertar».[11] Este lenguaje tan tajante sugiere una intensa rivalidad entre ambos hombres y entre sus seguidores. Los budistas acusaban a los jainistas de ir demasiado lejos en sus prácticas de automortificación, mientras que los jainistas desestimaban a los budistas por no comprometerse con la ardua tarea de alcanzar la liberación permanente de la carga del karma que mantiene al alma (*jīva*) atada a la rueda de los renacimientos (*saṃsāra*). Sin embargo, ambas escuelas competían por recabar el apoyo del mismo grupo de benefactores potenciales y empleaban una terminología similar para convencer a la gente de la validez de sus respectivas doctrinas. Ambas utilizaban los términos *Buda*, *arahant* y *tathāgata* para referirse a la figura de la persona iluminada, así como los términos *nirvāṇa* y *mokṣa* para designar la meta de la práctica. Asimismo, ambas escuelas consideraban que Māra –el

«demonio»– era la personificación de aquello que hay que superar en el camino al despertar. Aunque los detalles difieren, ambos grupos abogaban también por adoptar los «cinco preceptos» y comprometerse con las «Tres Joyas». Asimismo, ambas tradiciones establecieron una «comunidad cuádruple», formada por adeptos femeninos y masculinos y mendicantes femeninos y masculinos.[12]

El *Discurso menor a Saccaka* nos brinda una visión de cómo la rivalidad entre ambos maestros dividió a los licchavis. Puesto que, en este texto, se dice que Ajātasattu es el rey de Magadha, el episodio narrado debió de ocurrir durante los últimos ocho años de la vida de Gotama. En él se describe a Saccaka, «hijo de los Niganṭhas», como «un polemista y un orador inteligente, considerado por muchos un santo», que invita a un grupo de licchavis a la asamblea para que presencien un debate entre él y el errante Gotama.[13] La invitación provoca de inmediato una discusión entre ellos, en la que algunos insistían en que los argumentos de Saccaka prevalecerían, mientras que, para otros, el vencedor sería el errante Gotama. Cuando se acercan al Buda, que está sentado bajo un árbol en el bosque cercano, solo «algunos» de los licchavis le rinden respeto antes de ocupar sus asientos.

No es de extrañar que, en un texto budista, Gotama eclipse a Saccaka, pero llama la atención que, tras concluir este incidente, así como una extensa conversación, Saccaka no admita su derrota, y se declare a sí mismo seguidor del Buda, lo que suele ser el desenlace habitual en este tipo de intercambios.[14] Esto contrasta con el desenlace obtenido con el general Sīha, que, si bien era seguidor prominente de los Niganṭhas, se convirtió al escuchar el dharma del Buda. Posiblemente para evitar cualquier resentimiento sectario por la pérdida de este generoso benefactor, Gotama solo acepta al general como adepto a condición de que siga proporcionando limosna a los Niganṭhas, una condición que aumentó más si cabe la estima de Sīha.[15] Estos episodios sugieren que, incluso ya antes de la denuncia de Sunakkhatta, el errante Gotama era una figura polémica entre los licchavis de Vesālī, alguien que tenía que andarse con pies de plomo para no ofender a sus opositores.

(3)

Los pasajes del canon en los que aparece Sunakkhatta nos brindan suficiente información para construir una cronología de su relación con el Buda. Estos episodios ofrecen un retrato coherente de

Sunakkhatta como una persona idealista e indecisa, alguien que, a pesar de su cercanía a Gotama, en repetidas ocasiones no entiende cuál es la cualidad distintiva de lo que dice Gotama.

El discurso *A Sunakkhatta* narra cómo ambos hombres se reúnen en Vesālī después de que Sunakkhatta oyese el relato de que algunos de los mendicantes de Gotama afirmaran haber alcanzado el «conocimiento final en presencia del Maestro». Escéptico ante tales declaraciones, se dirige a Gotama para preguntarle si esto es cierto o si esos mendicantes se sobrestiman a sí mismos. Gotama reconoce que esos mendicantes, en efecto, se sobrevaloran y añade que en momentos así tiene que enseñarles el dharma con el fin de corregirlos.[16]

El Buda explica entonces a Sunakkhatta que la opinión que una persona alberga de sí misma está determinada por aquello a lo que se dedica (*ādhimutti*). «Si una persona se dedica a cosas mundanas, solo le interesará hablar de eso, pensará y reflexionará en eso y se asociará con personas similares.»[17] Mientras la persona siga «encadenada» por su dedicación a este tipo de cosas, será incapaz de interesarse en ninguna otra cuestión y permanecerá atrapada en ese estado de ánimo y en ese tipo de compañías. Sin embargo, una vez que se desilusione de los asuntos del mundo, puede dedicarse a la realización de los estados internos de imperturbabilidad (*āneñja*/ *āṇañja*), en cuyo caso perderá interés en las preocupaciones mundanas.[18] El proceso es completamente natural: en el momento en que los intereses personales se desplazan desde lo terrenal a los asuntos espirituales, las preocupaciones anteriores –explica Gotama– caen por sí mismas como «hojas amarillas de otoño». No obstante, limitarse a desplazar la atención desde los placeres mundanos a los de la absorción meditativa sigue siendo una trampa. Incluso si el individuo accede a estados sutiles inmateriales como la «base de la nada» o la «base de ni-percepción- ni-no-percepción», permanece encadenado por ellos, lo que le impide dedicarse a lo que es realmente importante para el Buda, es decir, la experiencia del nirvana.

Sin embargo, Gotama no explica, ni en este ni en otros discursos, lo que quiere decir con «imperturbabilidad». Los términos pali que emplea, *āneñja* o *āṇañja*, rara vez se utilizan en el canon. En este contexto, parece que es un término general referido a la quietud interior buscada por aquellos que procuran el bienestar espiritual, a diferencia de la turbulenta estimulación anhelada por los esclavos del placer sensual. Pero, dado que el budismo considera en general que la quietud interior es una cualidad que se debe cultivar

diligentemente –siendo la concentración completa (*sammā samādhi*) el último paso en el Óctuple Sendero–, ¿qué puede querer decir aquí? Sin aportar ninguna justificación canónica, los comentaristas explican que «la imperturbabilidad» se refiere a las cuarta, quinta y sexta absorciones (*jhāna*).[19] Hemos visto en el *Discurso menor sobre la vacuidad* que las absorciones inmateriales se consideran, en el mejor de los casos, una distracción, mientras que en la *Noble búsqueda* Gotama rechaza firmemente las dos últimas (la base de la nada y ni-percepción-ni-no-percepción) porque «no conducen a la paz, el despertar ni el nirvana».[20] En el discurso *Sobre el miedo y el pavor*, sin embargo, se afirma que la consecución de la cuarta absorción constituye un paso ineludible en el camino hacia el despertar, puesto que permite al bodhisatta adquirir el poder (*iddhi*) sobrenatural de recordar todas sus vidas pasadas.[21]

La presencia en el canon de estas voces conflictivas acerca del papel de los *jhānas* sugiere que la comunidad primitiva no mantenía una opinión unánime al respecto. Dados los numerosos pasajes en los que se considera digna de elogio la práctica de los ocho *jhānas*, es sorprendente que en este caso Gotama se refiera a algunos de ellos como «cadenas», un término generalmente reservado para la vanidad, la duda, el apego, el orgullo y otras emociones negativas.[22] Una forma de resolver este conflicto es reconocer que, si bien los *jhānas* no conducen por sí mismos al despertar o la visión profunda, para los practicantes temperamentalmente predispuestos a la concentración pueden ser un medio eficaz de calmar y concentrar la mente con el fin de mejorar su práctica de las cuatro tareas. Otras personas, no obstante, deben evitar los *jhānas* si cabe la posibilidad de que fomenten la dependencia y el apego a las experiencias extáticas, pero disociadas, que engendran.

En el curso de la instrucción a Sunakkhatta, Gotama parece delinear un sendero alejado *tanto* de la persecución de la sensualidad *como* de la consecución de los *jhānas*, los cuales conducen a estados mentales no ordinarios. Su preocupación es centrar la atención de Sunakkhatta en el nirvana o cese de la reactividad. Para «contemplar lo inmortal» debe ser capaz de entrar en la corriente del sendero y, de ese modo, florecer como una persona «sana». Una vez que Sunakkhatta se consagre al nirvana, solo estará interesado en eso y cortará completamente la atadura a los *jhānas* más altos.[23]

También es muy posible que haya quienes se engañen a sí mismos en cuanto a su inclinación hacia el nirvana. Gotama

reconoce que puede haber mendicantes que piensen de esta manera: «La reactividad (*taṇhā*) ha sido llamada una flecha por el Errante. El humor venenoso de la ignorancia se expande mediante el deseo, la codicia y la mala voluntad. La flecha de la reactividad ha sido extraída de mí y el veneno de la ignorancia expulsado. Soy de los que se inclinan completamente al nirvana».[24] Sin embargo, alguien puede albergar fantasías, creyéndose «iluminado» sin dejar de perseguir con presteza su inclinación a los placeres sensuales y mentales, lo que solo alimenta el deseo, la codicia y la mala voluntad que cree haber superado. Al parecer, (el texto no lo indica explícitamente) Gotama piensa en ese tipo de personas cuando habla de mendicantes que se «sobrestiman a sí mismos».

Cobrar consciencia de la «ausencia de reactividad», que es el nirvana, es un asunto que requiere considerable cuidado y atención. El Buda explica a Sunakkhatta que el practicante del dharma es como un hombre que ha sido «herido por una flecha envenenada y cuyos amigos y parientes traen a un cirujano que abre la herida con un bisturí, busca la punta de flecha con una sonda y, a continuación, tira de la flecha y extrae el veneno».[25] Uno arriba al nirvana mediante la eliminación de la flecha de la reactividad, de manera que no quede en el cuerpo ningún rastro del veneno de la ignorancia. Esta operación se realiza mediante la aplicación de la «sonda» de la atención plena (*sati*) y el «bisturí» de la comprensión (*paññā*), tal como enseña el «cirujano» (el Buda). No se menciona aquí la necesidad de alcanzar la imperturbabilidad o de practicar los *jhānas* inmateriales para llevar a cabo esta tarea, pero resulta evidente que una mente estable y centrada es indispensable para utilizar de manera eficaz tales instrumentos quirúrgicos.

Si la operación no consigue eliminar totalmente el rastro del veneno, el médico tiene que indicar al paciente que debe ser muy cuidadoso con su dieta e higiene para que la herida se cure y no se infecte. Sin embargo, si el paciente desoye estos consejos, «la herida podría inflamarse y, con la inflamación, sobrevenir un sufrimiento letal e incluso la muerte».[26] Uno puede tener éxito en la extracción de la flecha de la reactividad mediante la atención y la comprensión, y así experimentar de forma provisional el nirvana, pero si no se consagra completamente al nirvana, la persona puede caer en la complacencia y el descuido que la lleven a reincidir en la indulgencia en los hábitos mentales que abocan a la desesperación y la «muerte» interior. Por tanto, aquellos que han obtenido un cierto sabor del nirvana pueden todavía engañarse acerca de la naturaleza de su logro y «sobrevalorarse» a sí mismos.

Sin embargo, el Buda va un paso más allá. Incluso cuando el cirujano tenga éxito en la eliminación de todo rastro de veneno de la herida, instruirá al paciente para que «solo ingiera alimentos adecuados y no coma alimentos desaconsejados o, de lo contrario, la herida podría supurar. De vez en cuando, debe lavar la herida y aplicarle ungüento para que el pus y la sangre no la recubran. Tampoco debe exponer la herida al viento ni el sol porque la suciedad podría infectarla».[27] En efecto, si el paciente no cuida de manera apropiada la herida, todavía podría infectarse y provocar dolor y muerte. No hay espacio para la complacencia. Aun cuando la reactividad y la ignorancia hayan sido eliminadas, debe mantenerse la dedicación al nirvana. Eso implica que, incluso cuando la flecha y el veneno hayan sido extirpados con éxito, el paciente puede, no obstante, quedar traumatizado por la operación. Mientras todavía está asimilando la nueva perspectiva de la vida, uno tiene que estar plenamente atento y ser consciente para no asumir la idea consoladora de que la «iluminación» significa que está a salvo de todo daño.

Al concluir el discurso, sabemos que Sunakkhatta quedó satisfecho con la explicación del Buda.[28] Aunque esto puede ser solo una fórmula convencional, también sugiere que, a diferencia de Saccaka, Sunakkhatta entendió y aceptó la respuesta de Gotama a su pregunta. También pudo ser un factor crucial en su decisión de unirse a la orden de mendicantes; tal vez se sintiera comprometido con la advertencia, aún resonando en sus oídos, de la necesidad de mantenerse en guardia constante contra la fascinación por los estados meditativos especiales, la ambición espiritual y su inflación concomitante, el descuido, la complacencia y el peligro siempre presente del autoengaño.

(4)

La siguiente ocasión en que oímos hablar de Sunakkhatta es por boca de un dirigente licchavi llamado Mahāli. Gotama se encuentra de nuevo en Vesālī, en un retiro de meditación solitaria, mientras su asistente hace todo lo posible para evitar que los visitantes le molesten. Mahāli, junto con un gran contingente de brahmanes curiosos, finalmente tiene éxito en conseguir una audiencia tras acosar a uno de los novicios. Mahāli explica que viene a hablar con él en nombre de Sunakkhatta, quien, unos días antes, le ha dicho que, aunque se ha entrenado con el Buda durante tres años y ha llegado a experimentar visiones divinas en su meditación, aún no

ha escuchado sonidos divinos. «Señor –pregunta–, ¿hay algún tipo de sonidos que Sunakkhatta no pueda escuchar o no lo hay?»

Gotama responde (con hastío, aunque imagino que con cortesía) que, si bien existe ese tipo de sonidos, que pueden escucharse en la meditación, «hay otras cosas, más elevadas y más perfectas que esas, por cuyo beneficio conduzco a los mendicantes que están conmigo a la vida espiritual».[29]

A pesar de todo lo que Gotama le ha dicho ya, Sunakkhatta parece obsesionado con escuchar sonidos divinos durante la meditación y frustrado porque, después de tres años de práctica, solo ha logrado contemplar visiones divinas. De igual modo, Mahāli y, presumiblemente, también los brahmanes que lo acompañan parecen creer que el objetivo de la meditación es experimentar ese tipo de estados mentales extraordinarios, que, por lo que sabemos, podrían ser tan solo alucinaciones visuales y auditivas. Es irónico que el Buda se vea obligado a salir de su retiro de meditación para responder a esta cuestión, pero no deja de ser curioso comprobar que tanto entonces como ahora haya personas que se sientan irresistiblemente fascinadas por este tipo de cosas exóticas.

Sunakkhatta es retratado como una persona que, sin importar lo que Gotama le diga, se adhiere a sus puntos de vista y se niega obstinadamente a cambiar de opinión. Incluso mientras es ayudante del Buda –de nuevo no sabemos durante cuánto tiempo ni a qué edad– se le muestra como alguien ingenuo y susceptible al atractivo de las proezas de automortificación extrema, como las de Korakkhattiya, «el hombre perro», quien se desplaza «a cuatro patas, se revuelca por el suelo y mastica e ingiere su comida sin utilizar las manos», o el asceta Kaḷāramuṭṭhaka, que ha tomado el voto de por vida de «nunca utilizar ropa, permanecer célibe, subsistir solo con alcohol y carne, sin probar el arroz ni la leche agria, y no desplazarse más allá de los cuatro santuarios principales de Vesālī». Tan pronto como Sunakkhatta ve a estos hombres, piensa: «Ese es un arahant real», lo que lleva a Gotama a preguntarse en voz alta si su asistente sigue siendo seguidor suyo. Conmocionado, Sunakkhatta replica que al Buda «le molesta el arahantado de otros».[30]

No sabemos cuántos años permaneció Sunakkhatta como mendicante. Al final, cuando informa a Gotama que ha decidido dejar la orden, el Buda le plantea una serie de preguntas:

–¿Alguna vez te he dicho: «Sunakkhatta, sigue mi regla»?

–No, señor.

–¿O acaso me has dicho alguna vez: «Señor, estaré bajo tu regla»?

–No, señor.

–Por tanto, hombre engañado, ¿quién eres tú y qué es lo que estás abandonando? Ten en cuenta hasta qué punto la responsabilidad es tuya.

–Bueno, señor, no has hecho ningún milagro.

–¿Alguna vez te dije: «Sigue mi regla y yo haré milagros para ti»?

–No, señor.

–Y ¿alguna vez dijiste: «Señor, voy a seguir tu regla si haces milagros para mí»?

–No, señor.

–Entonces parece que no te hice esas promesas y que tú tampoco estableciste tales requisitos. ¿Qué piensas? Ya sea que los milagros se lleven a cabo o no, el objetivo de mi enseñanza del dharma es llevar a todo el que lo practica al final completo del sufrimiento. Entonces, ¿qué propósito tendría la realización de milagros?

–Pero, señor, no me has dado a conocer un primer principio.

–¿Alguna vez te dije: «Ponte bajo mi regla y te daré a conocer un primer principio»?

–No, señor.

–Por tanto, hombre engañado, ¿quién eres tú y qué es lo que estás abandonando?[31]

Al suministrar un estudio de caso de una persona que se siente, por razones equivocadas, atraída hacia el dharma, Sunakkhatta sirve de contrapunto retórico que permite a Gotama abordar, punto por punto, lo que *no* está enseñando. El hijo de los licchavis se ve obligado a reconocer entonces que las razones aducidas para abandonar la orden no tienen relación alguna con los motivos que le llevaron, de entrada, a unirse a ella, un paso que dio en su totalidad por propia voluntad con todas las salvedades que aparecen en el discurso epónimo *A Sunakkhatta*. Así pues, se nos muestra a un hombre que, a pesar de su aceptación de la lógica de lo que le dice el Buda, continúa albergando anhelos de sonidos divinos, milagros y declaraciones metafísicas acerca del origen del mundo.

Sunakkhatta puede parecernos una figura ligeramente ridícula, pero encarna inclinaciones que podemos compartir muchos de nosotros. De hecho, las diversas formas de budismo que conocemos hoy en día han tratado, de una manera u otra, de complacer ese tipo de anhelos. Incluso el discurso antes citado, que contiene el diálogo franco y directo entre Gotama y Sunakkhatta, es sumamente ambiguo acerca de estos temas. Tras haber desestimado la importancia de los poderes sobrenaturales, el texto presenta a Gotama como alguien capaz de predecir el futuro, hacer milagros y explicar el primer principio de las cosas. Sin embargo, lo que distingue tan radicalmente la enseñanza de Gotama de la de sus coetáneos es que es racional, se basa en una estrecha observación de la experiencia humana y carece de sentimentalismos. No hay

espacio en ella para los efectos especiales.

En otros lugares, en vez de rechazar de manera pura y simple los milagros (*pāṭihāriya*), Gotama se apropia del término para sus propios fines. Él enumera tres tipos de milagros: los poderes sobrenaturales (*iddhi*), tales como volar, multiplicar el propio cuerpo, caminar sobre las aguas; la telepatía (*ādesanā*); y la instrucción (*anusāsani*). A pesar de que acepta que los poderes sobrenaturales y la telepatía son posibles, concluye: «Al ver el peligro de tales milagros, me disgustan, los rechazo y desprecio».[32] El único «milagro» que aprueba es el de la instrucción, que consiste simplemente en decir: «Considéralo de esta manera, no lo consideres de esa otra manera; dirige tu mente de esta manera, no la dirijas de esa otra manera; renuncia a esto, obtén aquello y persevera en ello».[33] Lo que es verdaderamente milagroso es que los seres humanos aprendan a pensar y actuar de modo diferente y, por tanto, a transformarse a sí mismos.

En otra ocasión, Gotama le pregunta a un brahmán cuál de estos tres tipos de milagros es el «más excelente y sublime», a lo que el brahmán responde:

> En cuanto a los milagros de los poderes sobrenaturales y la telepatía, solo quien las realiza experimentará sus efectos; porque pertenecen a él solo. Estos dos milagros, señor Gotama, me recuerdan a un truco de prestidigitador. Pero en cuanto al milagro de la instrucción, señor Gotama, me parece el más excelente y sublime entre ellos.

El Buda alaba estas «llamativas y beneficiosas palabras».[34] El verdadero milagro es que se concedan las instrucciones que conducirán a todo aquel que las practique a la experiencia del nirvana. El resto es simplemente magia.

Cuando Sunakkhatta se queja de que, mientras fue mendicante, el Buda no le enseñó el primer principio del mundo, está criticándolo por no abordar las grandes cuestiones metafísicas que tan a menudo preocupan a los interesados en adquirir alguna certeza religiosa o filosófica. Gotama mantiene silencio sobre estas preguntas porque efectuar comentarios al respecto no tendría ninguna relevancia práctica para el cultivo del sendero enseñado por él. Como hemos visto en el capítulo 1, la persona que se niega a practicar el dharma hasta que se le ofrecen respuestas satisfactorias a estas preguntas es comparada al hombre herido por una flecha envenenada, que se niega a que se la extraigan hasta no saber todo lo referente al arquero, el arco, la cuerda del arco y la flecha.[35] El objetivo del dharma –tal como explica a Sunakkhatta– es extraer la flecha de la reactividad con precisión quirúrgica con el

fin de que se pueda recobrar la salud y llevar una vida plena y floreciente.

En lo que parece un último intento de conseguir que Sunakkhatta cambie de opinión, Gotama le recuerda que en el pasado habló a los vajjias muy bien del Buda, su enseñanza y su comunidad. Si abandona ahora –le advierte–, «habrá quienes dirán: "Sunakkhatta el licchavi es incapaz de llevar una vida espiritual con el errante Gotama y, siendo incapaz de ello, ha abandonado el adiestramiento"». Pero Sunakkhatta se mantiene impertérrito, por lo que «abandona este dharma y la disciplina como un condenado al infierno».[36]

(5)

Gran parte de lo que hemos dicho hasta ahora acerca de Mahānāma, Pasenadi y Sunakkhatta habría sido una tarea mucho más ardua de llevar a cabo de no haber contado con el trabajo pionero del estudioso y diplomático de Sri Lanka G.P. Malalasekera (1899-1973). En particular, su diccionario en tres volúmenes *Dictionary of Pāli Proper Names*, publicado en 1938, ha sido un recurso de inestimable ayuda. Este diccionario –que hoy se llamaría enciclopedia– proporciona una entrada para cada persona, lugar y texto mencionado en la literatura clásica pali. En el caso de las personas, Malalasekera ofrece una semblanza biográfica anotada que permite a los investigadores localizar cada pasaje canónico en el que aparece. Este es el modo en que presenta a Sunakkhatta:

> Príncipe licchavi de Vesālī, que fue, al mismo tiempo, miembro de la Orden y asistente personal del Buda (*anibaddhaupatthāka*), aunque posteriormente [...] difamó al Buda, diciendo que no tenía nada sobrehumano y que no se distinguía de los demás hombres que predicaban una fe salvadora: que la doctrina predicada por él no conducía a la destrucción del sufrimiento, etcétera. Sāriputta, en su recorrido por Vesālī para pedir limosna, oyó todo esto y se lo comunicó al Buda, quien, acto seguido, predicó el *Mahāsīhanāda Sutta*.[37]

A pesar de la erudición de Malalasekera, esta entrada contiene un error evidente. Sunakkhatta *no* se queja de que la enseñanza de Gotama no «conduzca a la destrucción del sufrimiento». Por el contrario, si nos atenemos al discurso correspondiente, Sunakkhatta se dirige a la asamblea en Vesālī diciendo que el dharma *conduce* a la destrucción del sufrimiento. Si no hubiera dicho esto, la respuesta del Buda a Sāriputta –«Pensando en desacreditarme [Sunakkhatta], de hecho, me alaba; porque es una

alabanza cuando dice: “cuando enseña el dharma a alguien, y lo practica, lo lleva hasta el final completo del sufrimiento”»– carecería de sentido.

¿Cómo podría este eminente estudioso pali leer mal una frase tan sencilla en un idioma en el que era una reconocida autoridad? Es poco probable que se trate de un descuido o un *lapsus calami*, ya que repite el mismo error en la entrada referente al *Lomahamsa Jātaka*, una fábula en la que se identifica a un determinado personaje como la encarnación anterior de Sunakkhatta.

Sospecho que Malalasekera se vio abocado a este error a causa del sentido común. Sus intuiciones como budista pueden, asimismo, haberle llevado por el camino equivocado. No podía dar crédito a sus ojos. Denunciar al errante Gotama porque la práctica de su dharma conduce al completo final del sufrimiento sería como vilipendiar a un predicador cristiano porque, cuando se practica su doctrina, esta lleva al Reino de los Cielos, o refutar a un marxista porque su teoría, cuando se pone en práctica, desemboca en una utopía comunista. Es difícil imaginar que alguien, ya sea en el siglo V a.C. o en la actualidad, rechace una enseñanza porque conduce al cese del sufrimiento. Dicha queja es absurda. Parece, pues, que el texto del discurso que ha llegado hasta nosotros está corrupto.

Especular acerca de lo que decía el texto original no puede, en ausencia de cualquiera de los correspondientes documentos, ser más que una conjetura. Pero podemos estar seguros de que, en lugar de referirse al «final completo del sufrimiento», el discurso debe haberse referido a un objetivo que Sunakkhatta y su audiencia hubieran considerado indigno o inadecuado, pero que Gotama habría estimado sumamente admirable. ¿Cuál podría, razonablemente, ser este?

Dado lo que hemos aprendido sobre Sunakkhatta, un candidato obvio para ese objetivo sería el final completo de la reactividad (*taṇhā*). Después de todo, este es el tema principal de *A Sunakkhatta*, en el que expone al joven licchavi un camino que evita tanto la indulgencia material como la absorción meditativa, al tiempo que conduce a la experiencia del nirvana, comparándolo a la extirpación de la flecha envenenada de la reactividad. Sin embargo, a pesar de este mandato explícito para superar la reactividad, Sunakkhatta fue incapaz de renunciar a su fascinación por los sonidos divinos, los milagros y la metafísica. Rechazar el dharma del Buda habría supuesto para él rechazar el final de la reactividad como una meta digna o adecuada para la vida humana. Sunakkhatta parece haber aspirado a algo más que «solo» poner fin

a un cierto tipo de deseo.

Esta hipótesis se ve apoyada además por la definición del «cese del sufrimiento» que se encuentra en *Las cuatro tareas*, donde leemos:

> Este es la cesación del sufrimiento: el desvanecimiento sin dejar rastro y el cese de la reactividad (*taṇhā*), el soltarla y abandonarla, la libertad y la independencia respecto de ella.[38]

Hemos considerado, en el capítulo anterior, la incongruencia de este pasaje: puesto que el sufrimiento se define en el mismo discurso como «nacimiento, enfermedad, vejez y muerte», entonces, lógicamente, su cese debe conllevar el cese del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero esto no puede ser así. Porque el que «extrae la flecha de la reactividad» experimenta el nirvana en sí, del cual se dice que es «inmediato, directamente visible, acogedor, inspirador y experimentado personalmente por el sabio». Cualquier persona que perciba algo que es «inmediato, directamente visible, acogedor, inspirador y experimentado personalmente por el sabio» debe estar viva en un cuerpo humano sujeto a la enfermedad, la vejez y la muerte, como todos los demás. Por tanto, lo que aquí se denomina «cese del sufrimiento» no es en realidad el cese del sufrimiento, sino el cese de la reactividad.

La máxima del Buda «Yo enseño el sufrimiento y el final del sufrimiento», por consiguiente, podría reformularse como «Yo enseño el sufrimiento y el final de la reactividad». Del mismo modo, la denuncia de Sunakkhatta tendría más sentido si dijese:

> El errante Gotama enseña un dharma basándose tan solo en el razonamiento, siguiendo su propia línea de investigación tal y como ocurre, y cuando enseña el dharma a alguien, y lo practica, conduce al final completo de la reactividad.

La frase «basándose tan solo en el razonamiento, siguiendo su propia línea de investigación tal y como se le ocurre» aparece en otros dos discursos, en cada caso como una descripción peyorativa de un racionalista (*takkī*) o un pensador especulativo (*vīmaṃsī*), de cuyas declaraciones se decía: «Algunas están bien razonadas, y otras erróneamente motivadas, algunas son verdaderas, y otras no».[39] Gotama bien podría haber parecido un racionalista o un pensador especulativo a ojos de quienes juzgaban su obra desde el punto de vista de la capacidad de la persona para obrar milagros y formular declaraciones categóricas acerca del origen del mundo. A la postre, Sunakkhatta concluyó que el Buda era solo un intelectual falible que todavía trataba de entender las cosas y que no podía

concebir nada más sublime o trascendente que aspirar al final de la reactividad.

(6)

El *Gran discurso del rugido del león*, que se abre con la denuncia de Sunakkhatta a la asamblea de Vesālī, concluye con una extensa refutación, por parte de Gotama, de las acusaciones vertidas en su contra. Él abre su defensa dirigiéndose a Sāriputta. «Ese hombre equivocado –le dice– nunca podrá inferir de mí de acuerdo con el dharma.»

> El Maestro disfruta de diferentes tipos de poder sobrenatural: siendo uno, se transforma en muchos; siendo muchos, se transforma en uno; aparece y se desvanece; atraviesa sin obstáculos una pared o una montaña como si fuesen el espacio; se introduce en la tierra y sale de ella como si fuera agua; camina sobre el agua sin hundirse como si se tratara de tierra; sentado con las piernas cruzadas, viaja por el espacio como un pájaro; con su mano toca y golpea el sol y la luna.

Y, a continuación, añade que «con el elemento del oído divino el Maestro escucha sonidos divinos y humanos» y «abarca con su mente las mentes de otros seres».[40]

¿Qué podemos decir a este respecto? Los milagros de los poderes sobrenaturales y la telepatía, que Gotama compara en otros lugares con «trucos de prestidigitador» que no le gustan, rechaza y desprecia, son tratados ahora como los logros necesarios de un Buda. Del mismo modo, la capacidad para escuchar sonidos divinos, de la que había hablado a Mahāli, «hay otras cosas, más elevadas y más perfectas que esas, por cuyo beneficio conduzco a los mendicantes que están conmigo a la vida espiritual», se nos presenta ahora como un signo seguro de su propia iluminación perfecta. ¿Cuál de estos dos relatos, pues, hemos de tomar en serio?

Estos pasajes revelan una vez más la presencia de voces contradictorias en el Canon pali, cada una reclamando ser escuchada. Desde nuestra distancia temporal, puede que sea imposible saber si representan puntos de vista contrapuestos entre los protagonistas originales u opiniones sectarias de monjes eruditos que modificaron los discursos en las décadas siguientes a la muerte de Gotama.

En cualquier caso, el *Gran discurso del rugido del león* parece ser un torpe intento de controlar los daños. El hecho de que la denuncia de Sunakkhatta sea recordada y aducida como pretexto para un discurso de defensa y autojustificación en el *Majjhima*

Nikāya sugiere que pudo haber sido recibida como un duro golpe de traición por la comunidad budista. El que la asamblea de los licchavis atendiese las palabras de Sunakkhatta también implicaría que era una persona de cierto prestigio entre ellos, lo cual sirvió de pretexto a Mahāli, el dirigente licchavi, para importunar en su nombre al Buda. Además, el hecho de que sus acusaciones fuesen percibidas como una amenaza especial reforzaría la afirmación de que estuvo muy cerca del Buda como ayudante de este y se había granjeado su confianza. En lugar de ser el «hombre equivocado» que se nos presenta como objeto de burla, Sunakkhatta parece haber sido un mendicante veterano que había alcanzado cierto grado de autoridad y prestigio en el seno de la comunidad. Como sabemos que no existieron otros licchavis prominentes que fuesen mendicantes, Sunakkhatta bien pudo ser un miembro líder de su clan, que se unió a la orden y que sirvió, por tanto, como vínculo crucial con la red de seguidores en Vesālī.

La única pista que tenemos de que Sunakkhatta podría haber formado parte, durante un periodo, del círculo íntimo de los seguidores del Buda proviene del *Bhūridatta Jātaka* (número 543), un relato sobre una de las vidas anteriores del Buda. Esta narración exhaustiva nos habla de un noble llamado Samuddajā, que tenía cuatro hijos: Datta, Sudassana, Subhaga y Arittha. Cuando el *Jātaka* nos revela la identidad de estos cuatro personajes, resultan ser el Buda (Datta), sus dos principales seguidores, Sāriputta (Sudassana) y Moggallāna (Subhaga), y Sunakkhatta (Arittha). Como era de esperar, Arittha (Sunakkhatta) es criticado por su hermano Datta (el Buda) por alabar las virtudes de los brahmanes y hacer hincapié en la importancia de los sacrificios que realizan y el aprendizaje de los Vedas.

(7)

Un detalle revelador, que yo habría pasado por alto de no haberlo señalado G.P. Malalasekera, es que, hacia el final del *Gran discurso del rugido del león*, el Buda señala: «Ahora soy viejo, de edad avanzada y he arribado a mi etapa final: mis años superan los ochenta».[41] Esta referencia a la edad nos permite localizar la deserción de Sunakkhatta en el último año de la vida de Gotama. De ese modo, Sunakkhatta habría denunciado no solo a un maestro a quien había sido fiel durante muchos años, sino a un hombre frágil y anciano cuyo mundo se tambaleaba.

Los cinco discursos que nos permiten reconstruir la cronología de los acontecimientos durante ese último año revelan que el rechazo de Sunakkhatta hacia su maestro era solo un elemento más dentro de una tragedia mucho mayor que amenazaba con sumergir a toda la región en la guerra.[42] Ya hemos visto que el rey Pasenadi de Kosala, después de su último encuentro con Gotama, se da cuenta de que ha sido traicionado. El jefe de su ejército ha escapado con la insignia real con el fin de instalar al príncipe Viḍūḍabha en el trono de Kosala. Pasenadi entonces huye hacia el sur para exilarse, mientras Viḍūḍabha se dispone a atacar Sakiya. Tras ser incapaz de disuadir al nuevo rey para que no lleve a cabo la invasión, Gotama también se ve obligado a dejar Sakiya en dirección sur. Pero, en lugar de encaminarse a Rājagaha como Pasenadi, Gotama se dirige a la capital vajjia de Vesālī, la ciudad natal de Sunakkhatta.

Puesto que se afirma que el Buda tiene más de ochenta años, tanto cuando se encuentra con Pasenadi por última vez en Sakiya como cuando Sunakkhatta lo denuncia en Vesālī, estos dos eventos deben haber ocurrido con pocos meses de diferencia. Si caminaron alrededor de 16 kilómetros al día, el anciano y su séquito habrían tardado cerca de un mes en cubrir los casi 322 kilómetros que separaban Sakiya de Vesālī. El canon no explica por qué Gotama se dirigió a la confederación de Vajjia, pero probablemente era el primer refugio seguro más allá de las fronteras de Kosala y Mallā.

Con toda probabilidad, siguió la ruta del Norte, la arteria principal que conectaba los reinos de Kosala y Magadha. La primera ciudad a la que llegó tras abandonar Sakiya habría sido Anupiya, en la república de Mallā. Fue a Anupiya por primera vez cuando era un joven de veintinueve años, después de salir de Sakiya; fue allí donde se afeitó el pelo y la barba, tomó la túnica amarilla y adoptó la vida errante. Ahora, cincuenta y un años después, también es en Anupiya donde un renunciante llamado Bhaggavagotta le informa de que «Hace poco Sunakkhatta el licchavi vino y me dijo: “Bhaggava, he dejado al Maestro. Ya no me hallo bajo su dirección”».[43] Dado que sabemos que Sunakkhatta hacía poco «que había abandonado el dharma y la disciplina» cuando denunció al errante Gotama en Vesālī, parece que él también viajó en dirección sur desde Sakiya, por delante de Gotama, cuando pasó por Anupiya.[44] Esta secuencia se ve corroborada porque el Buda también le dice a Bhaggavagotta que Sunakkhatta le había informado «hacía unos días» de su decisión de dejarle.[45]

Tal concentración inusual de detalles objetivos y consistentes nos indica que Sunakkhatta habría sido uno de los mendicantes que acompañaba a Gotama en Sakiya antes de que Gotama saliese de allí. Si es así, fue en Sakiya donde le habría dicho a su maestro que lo iba a abandonar. ¿Por qué entonces tomó esta decisión en ese momento? Si Sunakkhatta estuvo realmente presente con el Buda en la frontera sakiya cuando este intentó sin éxito disuadir a Viḍūḍabha para que no llevase a cabo su invasión, habría seguido de cerca los acontecimientos a medida que iban ocurriendo. El destino de toda la comunidad sakiya estaba en juego. Sin embargo, como hemos visto, Gotama no pudo realizar el milagro que habría repelido a los soldados congregados y salvado a su pueblo del ataque.

Aunque hipotético, este escenario explica muchas cosas. Sunakkhatta abandonó disgustado la orden porque el Buda no fue capaz de desactivar la crisis con Kosala y se vio forzado a una humillante retirada. ¿Por qué –pudo preguntarse entonces Sunakkhatta– no multiplicaba su cuerpo en un alarde de poder sobrenatural ante las tropas atemorizadas? ¿Por qué no penetrar en la tierra o volar a través del espacio para demostrar su destreza en la ejecución de milagros? Su fracaso en resolver la disputa mediante la diplomacia o la magia le revela que es un hombre completamente normal y falible, razón por la cual el decepcionado Sunakkhatta se dirigió de vuelta a su casa, en Vesālī, deteniéndose en el camino para informar a Bhaggavagotta de su decisión de dejar la orden. Al llegar a su tierra natal, difundió la noticia de la derrota del Buda y lo denunció ante la asamblea: «El errante Gotama no tiene ningún estado sobrenatural, ni ningún conocimiento especial o visión digna de los nobles. Lo que enseña se basa tan solo en el razonamiento, siguiendo su propia línea de investigación tal y como se le ocurre. ¡Y a lo único que conduce es al final de la reactividad!».

(8)

En lugar de encontrar un refugio seguro en Vesālī, Gotama llega a una ciudad en la que la población se está volviendo contra él. Dada la deserción de Sunakkhatta, bien podría haber previsto que esto ocurriría. No sabemos exactamente la cantidad de tiempo que pasó allí, pero no puede haber sido demasiado.

Tras haber sido denunciado ante la asamblea de Vajjia, Gotama prosigue su viaje hacia el sur, cruza el Ganges y se dirige a Rājagaha, capital de Magadha. Una vez más, no se nos explica por

qué motivo. El *Gran discurso sobre el fallecimiento* se abre bruscamente con estas palabras: «En cierta ocasión, el Maestro se hospedaba en Rājagaha, en el Pico del Buitre. En ese momento, el rey Ajātasattu de Magadha quiso atacar a los vajjias y dijo lo siguiente: "¡Golpearé a los vajjias, por más que sean poderosos y fuertes, voy a aniquilarlos y destruirlos, a traerles la ruina y la destrucción!"».[46] Gotama había dejado una zona de conflicto solo para encontrarse, después de un largo y arduo viaje a pie, con otro conflicto.

Sin embargo, el rey Ajātasattu no se molestó en visitar personalmente al Buda para explicarle sus planes y, en lugar de ello, envió a su primer ministro, el brahmán Vassakāra, quien ascendió hasta el Pico del Buitre para informar a Gotama de las intenciones del rey. En respuesta, el Buda se volvió hacia su asistente, Ānanda, que le estaba abanicando bajo el calor previo al monzón y elogió a los vajjias por poseer siete virtudes:

Se reúnen de manera frecuente y regular en su asamblea.
Llevan a cabo juntos sus negocios en armonía.
Mantienen sus antiguas tradiciones.
Respetan, saludan y veneran a sus mayores.
No secuestran ni fuerzan a las mujeres de los demás.
Honran y veneran sus santuarios.
Aprovisionan correctamente a los santos (*arahants*).

Sin embargo, concluye con una nota de advertencia. Solo mientras conserven estas costumbres –explica–, «pueden esperar prosperar y no declinar». El primer ministro escucha con atención y, a continuación, llega a la conclusión de que, mientras los vajjias se adhieran a tales principios, «nunca serán conquistados por la fuerza de las armas, sino solo mediante la propaganda o sembrando la discordia entre ellos».[47]

Gotama comprende que no es particularmente bienvenido en Rājagaha. La última vez que estuvo en la ciudad, el rey Ajātasattu vino en persona a la arboleda de mangos de Jīvaka, en la que Gotama se alojaba, para confesar entre lágrimas sus pecados.[48] Sin embargo, en lugar de solicitar consuelo o consejo edificante, ahora está siendo utilizado para recopilar información para una campaña militar contra un pueblo que simplemente se ha vuelto contra él. El rey ordena cínicamente a su ministro que lo interrogue porque cree que los «*tathāgatas* nunca mienten».[49] Tras exhortar a los seguidores que le quedan en Rājagaha para que imiten el ejemplo de los vajjias viviendo juntos en armonía, el Buda parte una vez

más. Y, en esta ocasión, en vez de buscar un refugio seguro contra la violencia que parecía que iba a estallar en cualquier momento, vuelve sobre sus pasos y retorna a Vesālī.

¿Por qué retornar a un lugar donde había sido denunciado públicamente y ya no era bienvenido? ¿Por qué dirigirse a un lugar que sabía que corría el riesgo de ser invadido y aniquilado? Ni el canon ni los comentarios nos ofrecen respuesta alguna a estas preguntas. Sin embargo, el Buda siempre parece seguro de sus decisiones de trasladarse de un lugar a otro y da la impresión de saber a dónde se dirige. Si Vesālī estaba en el camino a su destino final y podía proporcionarle cobijo para la estación de las lluvias, esa era quizá la mejor opción disponible.

Aunque el *Gran discurso sobre el fallecimiento* señala que el Buda milagrosamente «desapareció de una orilla del Ganges y reapareció con sus mendicantes en la otra orilla», lo más probable es que el grupo cruzase en barco el río que separa Magadha de la confederación y desembarcase en el puerto de Ukkacelā.[50] Aquí, el Buda se dirige a quienes le acompañan diciéndoles lo siguiente: «Esta asamblea me parece vacía ahora que Sāriputta y Moggallāna han alcanzado su nirvana final [...]. Pero ¿acaso puede no desmoronarse lo que nace y está sujeto a desintegración? Eso es imposible. Al igual que si se tronchasen las ramas principales de un gran árbol, así también sucede con el gran árbol de la comunidad de mendicantes ahora que Sāriputta y Moggallāna se han ido.»[51]

Así pues, además de otras dificultades, sabemos que, durante la estancia del Buda en Magadha, murieron sus dos principales seguidores (Sāriputta, de causas naturales; y Moggallāna, asesinado), dejando a la comunidad privada de su ejemplo y liderazgo.

Desde Ukkacelā el mermado grupo se encamina hacia la población de Koṭi, después a la casa enladrillada, en Nādikā, antes de llegar a las afueras de Vesālī, donde se alojan en la arboleda de la cortesana Ambapālī. Al enterarse de su llegada, algunos jóvenes licchavis, vistiendo ropas y portando maquillajes de diferentes colores y montando en sus carruajes, se dirigen a la arboleda e invitan ostentosamente a comer al Buda al día siguiente, pero este se niega, puesto que ya ha acordado con Ambapālī que ella le proveería. Entonces los licchavis chasquean sus dedos al unísono y, a continuación, empiezan a cantar una canción con el siguiente estribillo: «¡Vencidos por la *mujer-mango*! ¡Engañados por la *mujer-mango*!» (en pali, *Amba* significa «árbol del mango»). Luego se dirigen de nuevo (de muy buen humor, me imagino) a la ciudad.

Existen dos versiones ligeramente distintas de este extraño episodio, una de ellas se encuentra en el *Gran discurso sobre el fallecimiento*,[52] que he seguido hasta aquí, y la otra en el Vinaya.[53] Ambos textos narran esta historia en el lenguaje piadoso del canon sin el menor rastro de ironía o tragedia. Sin embargo, tenemos aquí a un hombre que en otros tiempos habría sido recibido por benefactores como Mahāli, el dirigente Licchavi, o el general Sīha, los cuales brillan ahora por su ausencia. El Buda no pone el pie en la ciudad, ni se queda en la «Casa con el tejado a dos aguas», su base habitual en sus visitas a la confederación. Tenemos la impresión de que su posición ha caído tan bajo que no es bienvenido en ningún otro lugar más que en una arboleda de mangos que pertenece a una cortesana. Y cuando llega el momento de iniciar el retiro de tres meses de las lluvias, decide dirigirse a la «pequeña aldea» de Beluva y dice a sus mendicantes: «Debemos dirigirnos a cualquier sitio de Vesālī en el que tengamos amigos, conocidos o partidarios para pasar las lluvias allí».[54]

Todo esto es quizá una forma de mostrar el grado en que los vajjias habían entrado en declive moral. Los frívolos licchavis, con sus chasquidos de dedos, vestidos de colores, el alojamiento en el jardín de la cortesana, la falta de un lugar para alojarse durante las lluvias: difícilmente son modos de «respetar, saludar y reverenciar a los propios ancianos» o «aprovisionar adecuadamente a los santos», dos de los siete principios que el Buda dijo debían honrar los vajjias si querían «prosperar y no declinar». Sin embargo, el comportamiento que muestran es una burla de estas virtudes.

En cuanto a Sunakkhatta, el hijo de los licchavis, ya no sabemos nada más acerca de él. Tras denunciar al Buda ante la asamblea de Vesālī, desaparece de los registros.

7. Experiencia

«Si yo fuese mente y materia,
vendría e iría como ellos.
Si fuese otra cosa,
no tendrían nada que ver conmigo.»

NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamaka-kārikā*

(1)

Al no haber sido educado en un ambiente brahmánico, es poco probable que Gotama, en su juventud, estuviese familiarizado con ninguna noción comparable a la de un Dios trascendente. De ese modo, no habría interiorizado las intuiciones fundamentales del teísmo. Sin embargo, sus viajes por el norte de la India, sus discusiones y debates con compañeros errantes y sus encuentros con destacados maestros lo pusieron en contacto con ese tipo de ideas. Para presentar su enseñanza como una tarea cuádruple, habría tenido que articular una visión de la persona y el mundo que estuviese en consonancia con su práctica. Este proyecto, pues, era doble. Por un lado, debía diferenciar su visión de la de los jainistas y brahmanes, que presuponía un alma eterna encarcelada temporalmente en el cuerpo, mientras que, por el otro, debía plantear un marco coherente que, sin recurrir al alma ni a Dios, diese cuenta de la realidad fenomenológica de la experiencia humana.

Gotama se ocupa del modo en que la persona puede florecer dentro de la totalidad de su aparato sensorial, lo que él llama «el todo».[1] Como persona pragmática, no tiene interés alguno en proclamar que «nada existe al margen de la experiencia» o en insistir en que «Dios no existe». Estas son declaraciones tan metafísicas como indefendibles, similares a las afirmaciones abstractas de sus oponentes. Adoptar una posición atea le habría

expuesto exactamente a las mismas acusaciones que él dedica a quienes critica. En lugar de hacer una declaración acerca de la existencia o no de una consciencia trascendente o de la Divinidad, Gotama señala que las pretensiones de conocer lo incognoscible y de ver lo invisible carecen de sentido y son totalmente irrelevantes para la tarea inmediata de practicar el dharma.[2]

La práctica del dharma se desarrolla íntegramente dentro de este «dominio» (*visaya*), que es el ámbito de la experiencia humana, un mundo íntimamente ligado al cuerpo y los sentidos. «Es solo en este marco mortal, dotado de percepción y mente –afirma Gotama–, que conozco el mundo».[3] Y, por otro lado, señala: «Gira y gira, por eso se le llama el mundo».[4] He tratado de captar, en este caso, el juego de palabras.[*] «Mundo» es *loka*, palabra que Gotama conecta con el verbo *lujjati*, que significa «desintegrar», «romper» o «perecer». (De hecho, ambas palabras suenan igual, aunque no están relacionadas.) *Loka*, según él, no se refiere al mundo que observamos y escuchamos como espectadores individuales, sino que es la abreviatura de *todo lo que acontece*. El mundo es aquello que «se derrumba», «se viene abajo» o simplemente «pasa». En francés, uno podría decir: «*C'est ce qui se passe*»: es lo que está pasando, lo que está desintegrándose en su camino hasta convertirse en pasado. Se refiere tanto a los pensamientos y sentimientos que emergen y desaparecen como a los acontecimientos que ocurren más allá de nuestro cuerpo.

«El todo» (*sabbe*), «dominio» (*visaya*) y «mundo» (*loka*) parecen ser sinónimos. En conjunto, implican que la experiencia humana es compleja, encarnada y transitoria. A estos se les puede añadir otro sinónimo: *dukkha*, «sufrimiento». La vida es algo que sufrir, padecer o soportar. Para un organismo sensible nacer en este mundo conlleva estar sujeto a la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero *dukkha* no solo se refiere al dolor explícito, sino también a la sutil e incipiente inquietud que acompaña a la felicidad. Incluso mientras disfrutamos de nuestra dicha, somos conscientes de la fragilidad de esa sensación. Estamos tácitamente alerta de la punzada repentina de dolor físico, o del angustiado grito de ayuda que podría acabar con ella. El mismísimo disfrute del placer incluye la incisiva anticipación de su final. En lugar de ignorar estos hechos desconcertantes, nos enfrentamos al reto de comprenderlos.

Dukkha tiene que ver con la dimensión trágica de la vida y se halla implícito en toda experiencia, dado que el mundo cambia y se transforma en otra cosa. *Dukkha* es el tono menor de la vida, su sabor agridulce, su molesto encanto fugitivo, su sublimidad

fascinante y aterradora. El origen de *dukkha* no radica en una emoción como el anhelo o en una cognición errónea como la ignorancia, sino en la propia estructura del mundo. Un mundo contingente y transitorio como el nuestro no es el tipo de lugar en el que podamos encontrar la felicidad permanente. Sin embargo, cuanto más plenamente nos abrimos a este componente trágico y lo abrazamos, más apreciamos la belleza, la alegría y el encanto del mundo: precisamente porque es fugaz y está destinado a desaparecer.

La desintegración vertiginosa del mundo solo es un defecto a lamentar cuando comparamos el mundo con la eternidad, la perfección y la unidad de lo Absoluto. Pero si Dios, o los sustitutos de Dios, están más allá de nuestro control, el mundo es lo que es y no puede ser preferido ni rechazado en favor de otra cosa. En vez de aferrarse al mundo para impedir que se desmorone, o de alejarse de él con el fin de trascenderlo, la persona que practica el dharma abraza el mundo para tratar de comprenderlo. Un abrazo de ese tipo fomenta una relación contemplativa con la experiencia, en la que la atención a lo que está sucediendo transforma su carácter efímero en el fértil espacio nirvánico a partir del cual emerge una respuesta sin precedentes al mundo de *dukkha*.

(2)

No existe un equivalente exacto en pali, ni en ningún otro idioma clásico budista, para el término «experiencia», al menos tal como solemos utilizar el término en la actualidad.[5] En un sentido más técnico, podemos concebir la experiencia como aquello que la psicología, la fisiología y la medicina denominan «aparato sensorial», es decir, «el carácter total de los entornos sensoriales únicos y cambiantes percibidos por el individuo».[6] El aparato sensorial más la experiencia es similar, si no idéntico, a lo que Gotama llama nuestro propio «dominio», es decir, los órganos de los sentidos y sus respectivos campos sensoriales.

La práctica del dharma tiene que ver con la aceptación de la experiencia, a través del cultivo de la atención incorporada, la consciencia plena, la empatía y la compasión. Una faceta central de este proceso implica superar ciertas distorsiones de la percepción que abocan a patrones de reactividad que bloquean el flujo de la corriente del sendero. No importa tanto si esos ajustes perceptuales nos dan a conocer una «verdad» objetiva. Lo que importa es si el abandono de tales percepciones facilita el cultivo del Óctuple

Sendero. La experiencia se constituye a partir de lo que se nos muestra a través de nuestros sentidos (incluyendo nuestro sentido mental interno). No tiene nada que ver con las realidades ontológicas (fluctuaciones cuánticas, átomos, consciencia sutil o Dios) que se esconden detrás de lo que aparece.

Lo que podemos llamar experiencia, Gotama lo denomina cinco «agregados del apego» (*upādāna-khandha*), traducido a veces como «fajos del apego». La palabra *khandha* (fajo) se utilizaba originalmente para referirse a la «masa» o «volumen» de algo. El *khandha* de un elefante, por ejemplo, se refiere a la mayor parte de su cuerpo. El tronco de un árbol se denomina asimismo *khandha*. El término también se utiliza de forma más metafórica, como en *aggikhandha*, una «masa de fuego», o *udakakhandha*, un cuerpo de agua» (por ejemplo, un lago o el mar).[7] Como descripción de la experiencia, *khandha* sugiere que estamos hechos de diferentes «cuerpos» –un cuerpo con propiedades físicas y materiales, un cuerpo de sensaciones, un cuerpo de percepciones, y así sucesivamente–, todos los cuales interactúan entre sí. Si no fuese por el riesgo de confundirlo con el cuerpo físico, yo utilizaría la palabra «cuerpo» en este sentido para traducir *khandha*. Para evitar esta confusión, me he decantado por el término «agregado».

La familiaridad de la formulación «cinco agregados» nos hace olvidar lo extraña que resulta. ¿Por qué cinco? ¿Y por qué en concreto estos cinco: forma (*rūpa*), sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), inclinación (*saṅkhāra*) y consciencia (*viññāṇa*)? ¿Por qué Gotama declara que no pudo considerarse despierto hasta que no «comprendió el modo en que se producen los cinco agregados»?[8] ¿Por qué quien «abandona la perplejidad» a este respecto es conocido como alguien que «entra en la corriente»?[9] ¿Y por qué los agregados son lo que debe ser «comprendido» con el fin de llevar a cabo la primera de las cuatro tareas?[10] La equiparación de los cinco agregados con la experiencia nos indica que el despertar de Gotama fue el resultado de conocer directamente cómo se produce la experiencia. Esto implica que alguien que entra en la corriente ya no se confunde con la experiencia y que la tarea principal del que practica el dharma es comprender la experiencia.

La doctrina de los cinco agregados no es un intento de suministrar una descripción objetiva y libre de valores de la realidad. Si la enseñanza de Gotama es pragmática, entonces su análisis de la experiencia dentro de los cinco agregados deberá contribuir, tal como sugieren las citas anteriores, a la consecución de los objetivos de su enseñanza.

En lugar de tratar de entender los cinco agregados como cinco componentes discretos de experiencia, es más útil concebirlos como un espectro continuo de experiencia, que se inicia con el mundo físico (forma) y procede a través de sensaciones, percepciones e inclinaciones hasta arribar a la consciencia. Los agregados, pues, son comparables al «ser-en-el-mundo» de Martin Heidegger, es decir, la inmediatez de lo que está ocurriendo antes de que se produzca ninguna bifurcación sujeto y objeto, mente y materia, o cualquier otra categoría habitualmente impuesta a la primacía de nuestra experiencia sentida.

Un tema sobre el cual Gotama se negó a debatir era si el cuerpo (*sarīra*) y el alma (*jīva*) son idénticos o diferentes. *Sarīra* no se refiere al cuerpo vivo que respira (*kāya*), sino a la materia inanimada de la que está compuesto el cuerpo. El término llegó a denotar posteriormente los huesos y las reliquias materiales de los santos y los monjes fallecidos. *Jīva* (análogo al inglés «veloz») es, por el contrario, el principio animador que «mueve» la materia inerte. Si bien este tipo de dualismo está en consonancia con la opinión brahmánica de que el alma es esencialmente distinta del mundo material, ninguno de ambos términos desempeña un papel central en el léxico de Gotama, quien se negó a dejarse arrastrar a la especulación acerca de la relación entre cuerpo y alma, como tampoco consideró tal distinción dualista un punto de partida útil para la comprensión de la experiencia humana.

Asimismo, Gotama considera que la consciencia es inseparable del resto de agregados físicos, emocionales, perceptivos e intencionales, de los cuales forma parte integral. En concreto, insiste en este en particular: «Aunque alguien pueda decir: "Aparte de la forma, aparte de la sensación, aparte de la percepción, aparte de las inclinaciones, yo daré a conocer el ir y venir de la consciencia, su extinción y renacimiento, su crecimiento, incremento y expansión", eso es imposible».[11] En contraste con la creencia budista generalizada de lo contrario, Gotama se niega a conceder a la consciencia ningún estatus separado o privilegiado dentro de la experiencia.

(3)

Dada la importancia de los cinco agregados en las enseñanzas de Gotama, al lector moderno no deja de sorprenderle que los discursos tengan tan poco que decir al respecto. Esta parquedad podría sugerir que estos términos se utilizaban y discutían ampliamente

en las comunidades *samaṇa* de la época y que una audiencia inculta no demandaría una mayor clarificación de su significado. Uno de los pocos pasajes canónicos que proporciona definiciones acerca de los agregados se encuentra en un debate, en los *Discursos conectados*, en el que el Buda ofrece una breve reflexión sobre cada uno de ellos. Como veremos más adelante, su objetivo es fomentar una comprensión directa de los agregados, en lugar de ofrecer definiciones pormenorizadas de los términos.

«¿Y por qué –pregunta– lo llamamos "forma" (*rūpa*)? Debido a que se deforma (*ruppati*), lo denominamos "forma". Dado que es deformado por el frío, el calor, el hambre, la sed, por el contacto con las moscas, los mosquitos, el viento, el sol y las serpientes, por tanto, lo llamamos "forma".»[12] Al igual que hace al glosar el término «mundo» (*loka*), Gotama muestra en este caso su predilección por los juegos de palabras etimológicamente imprecisos. Aunque suene de manera similar, el verbo *ruppati* no tiene nada que ver con el sustantivo *rūpa*. *Ruppati* significa «romper, dañar o estropear; ser molestado, golpeado, oprimido o roto». Otro modo de capturar este juego de palabras sería decir: «Debido a que se rompe, por tanto, lo llamamos *rūpa*». En lugar de explicar qué «es» la materia en un sentido abstracto o protocientífico, Gotama subraya el carácter trágico y vulnerable de la existencia física. De acuerdo con su enfoque pragmático, lo que quiere es que sus oyentes contemplen qué se siente al estar encarnado en un mundo que se entromete y pone en peligro constantemente nuestra zona de confort.

Aunque este pasaje sugiera que *rūpa* se refiere principalmente al cuerpo, su uso en otros lugares muestra que denota mucho más que el organismo físico. Por desgracia, no tenemos una única palabra castellana que capture toda su gama de significados. Esto no se debe, sin embargo, a las limitaciones del castellano. Gotama afrontó un problema similar. El término *rūpa* en sánscrito o pali se refiere a lo que se ve con los ojos, es decir, a formas y colores. Traducir *rūpa* exclusivamente como «forma» no acierta a captar este particular, ya que hoy en día no hablamos de los colores como formas. La neurociencia nos dice que los colores tampoco son materia. Pero la cosa se pone peor si cabe. *Rūpa* no solo se refiere a la visión, sino también a la audición, el olfato, el sabor y el tacto. Gotama toma prestado el término *rūpa* de la experiencia visual y lo emplea para referirse a todo lo que vemos, oímos, olfateamos, saboreamos y tocamos, así como nuestros cuerpos y órganos sensoriales. *Rūpa* se refiere, pues, a la totalidad de nuestro aparato físico sensorial.

Desde una perspectiva en primera persona, el aparato físico sensorial es imprescindible, pero insuficiente, para dar cuenta de las experiencias que tenemos a cada momento. La razón es que siempre sentimos la experiencia de una determinada forma, cobra algún tipo de significado y nos inclina a asumir una postura concreta hacia el mundo, que es de manera irreductible y coherentemente nuestra. Este es el dominio del sentido mental (*mano indriya*) del que también nos habla Gotama. No se trata de introducir un *jīva* fantasmagórico e incorpóreo, sino solamente de informar cómo experimentamos cualquier cosa. Desde un punto de vista práctico, es irrelevante si nuestras sensaciones, percepciones e inclinaciones son idénticas o no a los correlatos neurológicos de nuestro *sarīra*

Para explicar lo que significa «sensación» (*vedanā*), el Buda señala: «Siente; por eso la llamamos "sensación". ¿Qué es lo que sentimos? Sentimos placer, sentimos dolor, sentimos ni placer ni dolor».[13] De nuevo, no se enzarza en una discusión abstracta acerca de la naturaleza de la sensación, sino que brinda una definición evidente que apunta a lo que sus oyentes sienten en ese momento y lugar, como si dijese: «Sabes lo que es sentir algo, ¿no es así?». Él entonces indica que lo que están sintiendo es placentero, doloroso o ninguna de ambas cosas. Y eso es todo. *Vedanā* se refiere a toda una gama de posibles sensaciones, desde la agonía, en un extremo, hasta el éxtasis, en el otro. Un determinado tono o estado de ánimo es algo completamente evidente y, sin embargo, extrañamente inefable, incrustado en la carne, pero casi imposible de aislar y, mucho menos, de definir. Sin embargo, es una característica intrínseca e innegable de nuestra experiencia en un momento dado. Es la respuesta silenciosa y veraz a la pregunta «¿Cómo te sientes ahora?». Permite que tu atención descanse ahí, parece decir Gotama, y sabrás lo que significa sentir.

Gotama también ofrece una definición evidente de la «percepción» (*saññā*): «Percibe; por eso lo denominamos "percepción". ¿Y qué es lo que percibimos? Percibimos azul, percibimos amarillo, percibimos rojo, percibimos blanco».[14] *Saññā*, según sugiere, denota que la experiencia siempre se diferencia de una manera inteligible. En lugar de abrir una puerta en una habitación y encontrarme confrontado con una desconcertante variedad de formas y colores que luego tienen que ser identificadas individualmente y organizadas en una totalidad coherente, percibo una mesa dispuesta para la cena, a la que se sienta un grupo de viejos amigos, quienes giran sus rostros sonrientes hacia mí en

señal de bienvenida y detrás de los cuales un ventanal se abre a un jardín poblado de lavanda, cuyo aroma trasporta la brisa hasta la habitación.

El sentido común nos dice que el significado de estas cosas y la identidad de las personas residen en propiedades intrínsecas a cada una de ellas, que se transmiten a través del espacio de alguna manera hasta nosotros. Pero tales propiedades percibidas no existen «ahí fuera» en la habitación, como tampoco la habitación percibida existe «ahí fuera». Somos nosotros los que aprendemos a reconocer y organizar una experiencia tan compleja de una manera que de inmediato «cobra sentido» para nosotros. De igual modo, aprendemos a construir palabras y frases a partir de garabatos negros inscritos sobre un fondo blanco. Si nunca hubiésemos aprendido a leer, solo veríamos signos ininteligibles que no tendrían ningún sentido en absoluto. En *Un antropólogo en Marte*, el neurólogo Oliver Sacks aporta varios ejemplos de personas ciegas de nacimiento que, cuando llegan a una edad adulta, recuperan la visión gracias a la cirugía.[15] Cuando se les retiran los vendajes y abren los ojos, no contemplan a los médicos, las enfermeras y la sala del hospital, sino un torbellino confuso de datos carentes de sentido. No solo tardan años en aprender, paso a paso, lo que todos estos datos «significan», sino que tampoco adquieren totalmente las habilidades perceptivas de que disfrutan las personas dotadas de vista desde su nacimiento.

Si *vedanā* revela cómo sentimos la experiencia y *saññā* nos dice lo que significa, *saṅkhāra* (inclinación) muestra la postura que asumimos hacia ella. La experiencia no solo se compone de las impresiones y estímulos que recibimos del mundo, los cuales se sienten y cobran sentido de cierta manera, sino también de las diversas formas en que reaccionamos y respondemos a lo que está sucediendo.

En la exposición que formula el Buda de las inclinaciones, sin embargo, nos encontramos con más dificultades semánticas. «Debido a que las inclinaciones (*saṅkhāra*) inclinan (*abhisaṅkharonti*) lo que está inclinado (*saṅkhataṃ*) –dice–, se les llama “inclinaciones”.»[16] Esto tiene poco sentido, a no ser que recordemos la discusión desarrollada en el capítulo 5, donde hemos visto que *saṅkhāra* (inclinaciones) significa, literalmente, lo que «compone» o «condiciona» otra cosa. Las inclinaciones se refieren, pues, a los «condicionantes» que «condicionan» lo que está «condicionado». En este pasaje, lo «condicionado» se refiere a la totalidad de nuestra experiencia, que Gotama explica en detalle que

está compuesta por formas condicionadas, sensaciones condicionadas, percepciones condicionadas, inclinaciones condicionadas y consciencia condicionada, es decir, los cinco agregados propiamente dichos. Si pensamos en las inclinaciones como patrones de comportamiento habitual que se ven estimulados repetidamente por nuestros encuentros con el mundo, podemos ver que no son más que reacciones aisladas que, si bien surgen en la intimidad de nuestra mente, también tiñen el resto de nuestra experiencia. Y puesto que se afirma que las inclinaciones condicionan a las inclinaciones, eso nos sugiere la naturaleza autorreforzada y repetitiva de este tipo de reactividad. En otras palabras, cuanto más reaccionamos de una determinada manera, más estaremos inclinados a actuar de esa manera particular de nuevo.

En otro discurso, Gotama identifica inclinación e intención (*cetana*).[17] Existen –explica– seis tipos de intención: las dirigidas a las formas, las dirigidas a los sonidos, las dirigidas a los olores, las dirigidas a los sabores, las dirigidas a las sensaciones táctiles y las dirigidas a lo que ocurre en la mente (*dhamma*). Dado que la intención es equiparada con la acción (*karma*), *saṅkhāra* debe hacer referencia a algo más que la inclinación del organismo a reaccionar a causa del hábito ciego.[18] La inclinación a actuar se extiende a nuestras intenciones o voliciones, en tanto que agentes morales, para responder deliberadamente con palabras o acciones al mundo que nos rodea. Además de determinar una postura moral interior ante el mundo, nuestra inclinación a actuar despliega de forma simultánea un mundo que se nos presenta como un espacio para llevar a cabo posibles acciones. El reto que plantea la cuádruple tarea consiste en aprender a diferenciar entre la reactividad, en la que uno sigue ciegamente un impulso familiar, y la capacidad de respuesta, en la que elegimos actuar de una manera que no se halle condicionada por los impulsos de la codicia, el odio y la confusión.

Hay otros dos discursos que presentan las inclinaciones desde otro ángulo.[19] Ninguno de ambos discursos, sin embargo, es pronunciado por Gotama, sino que uno de ellos es un debate entre el mendicante Kamabhu y el adepto Citta, mientras que el otro es un debate entre la *bhikkhuni* Dhammadinnā y el adepto Visākha. En respuesta a la pregunta que formulan ambos adeptos acerca de la naturaleza de las inclinaciones, Kamabhu y Dhammadinnā ofrecen idéntica respuesta: «Tres son las inclinaciones, amigo: inclinaciones corporales, inclinaciones verbales e inclinaciones mentales. Inspiración y espiración son la inclinación del cuerpo;

pensar y examinar es la inclinación de la palabra; y sentir y percibir es la inclinación de la mente».[20] Kamabhu y Dhammadinnā reconocen que la experiencia nunca es pasiva, sino siempre proactiva; o bien estamos a punto de llevar a cabo algo o ya implicados en actos que alcanzan y afectan al mundo. El acto principal del cuerpo es su implicación continua, a través de la respiración, con su entorno. Si contenemos la respiración durante unos momentos, nuestro cuerpo se inclina naturalmente a respirar de nuevo. Del mismo modo, la constante cavilación y reflexión de nuestro monólogo interior es lo que nos inclina a dar voz a nuestros pensamientos. Incluso nuestras sensaciones y percepciones, que por lo general se diferencian de las inclinaciones, son algo más que el contenido condicionado de la experiencia. De acuerdo con Kamabhu y Dhammadinnā, la mente se inclina constantemente a sentir y percibir de una manera particular.

En cuanto a la consciencia (*viññāṇa*), el quinto de los cinco agregados, Gotama brinda de nuevo una definición evidente: «Dado que conoce (*vijānāti*), la llamamos "consciencia". ¿Y qué es lo que conocemos? Conocemos que esto es amargo, que aquello es agrio, que esto es acre, que aquello es dulce, que esto es fuerte, que aquello es leve, que esto es salado, que aquello es insípido».[21] Esta definición tampoco nos aclara demasiado. No solo da por sentada la cuestión «¿Qué significa conocer?», sino que es difícil apreciar de qué modo la consciencia difiere de la percepción («percibimos azul, percibimos amarillo, percibimos rojo, percibimos blanco»). Ambos agregados se describen como nuestra forma de diferenciar entre sí las características de la experiencia. Parece que nos movemos en círculos y que nos quedamos sin saber qué es la consciencia. Sāriputta, no obstante, parece darse cuenta de esta objeción y, hacia el final de un diálogo con el mendicante intelectual Mahā Koṭṭhita, dice así:

> Sensación, percepción y consciencia, esos estados, amigo, están unidos, no disociados, siendo imposible separar cada uno de ellos de los demás, con el fin de describir las diferencias entre esos estados. Porque lo que uno siente, lo percibe; y lo que percibe, uno lo conoce. Por tanto, esos estados están unidos, no disociados.[22]

La experiencia, en consecuencia, es altamente diferenciada y, al mismo tiempo, perfectamente unitaria. Cuando me inclino hacia delante para apreciar el aroma de una rosa que hay sobre la mesa, puedo ser consciente de un dolor persistente en la zona inferior de la espalda, sin perder, en ningún momento, la sensación de calidez y satisfacción que me produce charlar y reír con amigos a los que no

he visto desde hace años. Sin embargo, estos y otros innumerables detalles de los que soy más o menos consciente están unidos entre sí en un todo único. Cuando algunas cosas desaparecen de mi campo visual, el conjunto no disminuye; y, cuando aparece algo nuevo, tampoco se incrementa, pero tan pronto como aíslo un elemento del conjunto para examinarlo y definirlo, me sustraigo de la inmediatez de la experiencia. La sensación, la percepción o la inclinación, que forman parte integral de mi experiencia, se ven despojadas entonces de su contexto vital como si existieran por derecho propio. Lo que gano en claridad abstracta con este ejercicio, lo pierdo en presencia sensorial.

La predilección de Gotama por los juegos de palabras y paronomasias también sugiere que podría no estar tomando totalmente en serio el intento de definir de una manera precisa los cinco agregados.

(4)

El modelo de los cinco agregados es solo la manera que tiene Gotama de iluminar la experiencia humana con el fin de poner en práctica la cuádruple tarea. Un modelo más complejo de la experiencia se encuentra en su presentación de nombre-forma (*nāmarūpa*) y el modo en que se relaciona con la consciencia. «¿Y qué –pregunta– es *nāmarūpa*?»

> Tacto, sensación, percepción, intención, atención: estos son *nāma* (nombre). Los cuatro grandes elementos y las formas derivadas de dichos elementos: estos son *rūpa* (forma). Así, juntos, nombre y forma son *nāmarūpa*.[23]

Aunque este análisis cubre gran parte del mismo terreno que la explicación de los cinco agregados, en ninguna parte de los discursos Gotama incluye la consciencia, el quinto agregado, como parte de *nāmarūpa*. Pero esta omisión no se debe a un descuido. Como veremos más adelante, la consciencia no es parte de *nāmarūpa* porque se entiende que *nāmarūpa* es la condición previa imprescindible para que ocurra la consciencia.

En el pasaje que acabamos de citar, *rūpa* se nos presenta a través de la metáfora de lo que «sentimos» con nuestro cuerpo, no solo con nuestros ojos. Aunque las escuelas budistas posteriores entienden que los cuatro grandes elementos (tierra, agua, fuego, aire) se componen de diferentes átomos físicos, los discursos nunca mencionan los átomos. Gotama comprende fenomenológicamente los cuatro elementos como las sensaciones táctiles (*phoṭṭhabba*) de

pesadez (tierra), humedad (agua), calor (fuego) y movimiento (aire), las cuales conocemos de primera mano a través de nuestra experiencia corporal. El pali *phoṭṭhabba* es un gerundio del verbo *phusati*, «tocar», que significa literalmente «lo que se toca». Y puesto que *rūpa* se aplica a lo que «se deriva de» estos elementos (que, en este caso, incluiría lo que vemos, oímos, olemos y saboreamos), esto implica que Gotama compara nuestro aparato físico sensorial a lo que tocamos con nuestra piel y sentimos con nuestro cuerpo como pesado o ligero, húmedo o seco, caliente o frío, móvil o inmóvil. Sin embargo, este lenguaje es metafórico. «Tacto» está siendo utilizado en este caso, al igual que «forma» en otras partes, como una *metáfora* referida a todo lo que encuentran nuestros sentidos físicos.

Sin embargo, aunque resulta tentador traducir *nāmarūpa* como «nombre y forma», no hay ningún «y» en el original. Tan pronto como se introduce esta «y», somos propensos a considerar que *nāmarūpa* implica a dos entidades discretas que, de alguna manera, interactúan entre sí, lo que ha llevado, tal vez, a la confusión común en el budismo, de que *nāmarūpa* es sinónimo de «mente y cuerpo».[24] La afirmación de que *nāmarūpa* no tiene ninguna relación con la «mente» (*citta*) se ve reforzada por el hecho de que la consciencia (sinónimo de *citta*) nunca se menciona como parte de él. Aunque los contemporáneos de Gotama estuviesen familiarizados con el término *nāmarūpa*, como referido al mundo de la multiplicidad y la variedad, no reconocerían que se refiere a un mundo claramente dividido en dos componentes, uno material y otro mental.[25]

«Tacto, sensación, percepción, intención, atención –afirma Gotama–, estos son *nāma* (nombre).»[26] Estos cinco factores *nāma*, como se les denomina, incluyen tres de los cinco agregados, es decir, sensación, percepción e inclinación (= intención), pero añade dos más: tacto y atención. «Tacto» en pali es *phassa*, relacionado también con el verbo *phusati* (tocar) y, por lo tanto, similar a *phoṭṭhabba*, «lo que se toca». (*Phassa* se traduce a menudo como «contacto».) Este conjunto de palabras relacionadas con el tacto muestra que *nāmarūpa* es siempre una condición de contacto, de estar-en-contacto, lo que debilita aún más la idea de que una mente dualista, «aquí dentro», entra en contacto con un mundo físico «ahí fuera». Al incidir en las sensaciones táctiles, el tacto apunta a un sentido más amplio de la experiencia de «estar en contacto con el mundo» a través de cada uno de nuestros sentidos.[27]

«Con el surgimiento del contacto –señala Gotama– se produce el

surgimiento de la sensación [...]. Con el surgimiento del contacto, se produce el surgimiento de la percepción [...]. Con el surgimiento del contacto, se produce el surgimiento de la inclinación.»[28] Tan pronto como entramos en contacto con una situación en el mundo, la sentimos de cierta manera, cobra un determinado significado perceptual y nos inclinamos a adoptar una postura concreta hacia ella. Contactar con un entorno (*rūpa*, el primero de los cinco agregados) desencadena de manera inmediata y simultánea los agregados de sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*) e inclinación (*saṅkhāra*). Sin embargo, *no* afirma que dicho contacto dé lugar a la consciencia (el quinto agregado, *viññāṇa*).

Así pues, ¿cómo acaece la consciencia? Gotama lo explica en la siguiente línea: «Con el surgimiento de nombre-forma, se produce el surgimiento de la consciencia».[29] La consciencia emerge a partir de todo el complejo de interacciones que se producen entre un organismo y su entorno. No puede decirse que sea el producto exclusivo de algo físico, ya sea un objeto externo sentido o un cerebro, o de algo mental, ya sea una sensación, una percepción o una inclinación. Gotama reconoce que la consciencia es un todo sin fisuras que no equivale a la suma de sus partes, así como el conjunto de una mano no se reduce a la suma de dedos, piel, huesos, nervios y músculos. Del mismo modo que la mano puede asir un vaso de agua y acercarlo a los labios (ninguna de sus partes puede hacer eso por sí sola), de manera que la consciencia tiene un conocimiento total y unificado de lo que sucede, que ninguno de sus componentes (sensación, percepción, inclinación, etcétera) puede alcanzar por sí solo. Conocer algo (la cualidad definitoria de la consciencia) difiere de meramente percibir algo (la cualidad de la percepción), ya que es un conocimiento holístico en el que se integran todos los factores *nāma* de contacto, sensación, percepción, intención y atención. Por implicación, no puede haber, para Gotama, tal cosa como la consciencia «pura», un «conocimiento» incondicionado o prístino que existe con independencia del mundo de los fenómenos de los objetos físicos discretos y los procesos mentales.

«¿Acaso no he afirmado en mis numerosos discursos –explica Gotama a su discípulo Sāti, el hijo del pescador, quien cree en una consciencia incondicionada– que la consciencia surge a partir de condiciones, puesto que en ausencia de una condición no hay surgimiento de la consciencia?»[30] Y entonces pasa a mostrar cómo la consciencia se ve determinada por condiciones específicas que dan lugar a la misma. Si la consciencia es producida por ojos y

formas, entonces, es «consciencia visual»; si es producida por oídos y sonidos, entonces es «consciencia auditiva», y así sucesivamente. La consciencia es tan transitoria, contingente, compuesta y variada como cualquier otro componente de nuestra experiencia. Si abrimos nuestros ojos bajo un cielo azul veraniego, se produce la consciencia visual; y, si cerramos los ojos de nuevo, esta consciencia desaparece. En cambio, sentimos instintivamente que la consciencia se esconde en algún lugar profundo como un «testigo» singular y constante, que aguarda su oportunidad para ver, escuchar, oler, saborear o tocar algo. Para disipar esta sensación sentida de la prioridad y el privilegio de la consciencia, Gotama hace hincapié en su carácter derivado y mundano y la compara a diferentes tipos de fuegos. «Así como un fuego se identifica por el combustible que lo hace arder, cuando depende de la leña, se denomina "fuego de leña", cuando depende del estiércol, se denomina "fuego de estiércol" [...], la consciencia también se identifica por las condiciones particulares que le dan lugar».[31]

En su diálogo con Mahā Koṭṭhita, Sāriputta presenta la consciencia como una propiedad emergente, como algo que ocurre cuando se dan las condiciones necesarias para que se produzca. Asimismo, niega que sea algo que deba ser refinado o desarrollado a través de la práctica del dharma. Mahā Koṭṭhita le pide que le explique la relación entre consciencia (*viññāṇa*) y comprensión (*paññā*) o, como a menudo se traduce, sabiduría (adviértase que en pali la raíz de ambos términos es *ñña*, «conocimiento»). Sāriputta responde: «La comprensión y la consciencia, amigo, son estados que no están disociados, sino unidos. No se puede separar la una de la otra con el fin de describir la diferencia entre ambas, puesto que eres consciente de aquello que comprendes, y comprendes aquello de lo que eres consciente. La diferencia entre ambas es la siguiente: la comprensión ha de ser cultivada (*bhāvanā*) y la consciencia debe ser comprendida (*pariññā*)».[32]

Sāriputta reconoce que comprensión y consciencia están tan fusionadas entre sí que no pueden ser diferenciadas con el fin de describir lo que *son*. No obstante, se pueden diferenciar de manera pragmática, es decir, desde el punto de vista de lo que hay que *hacer* con ellas. La consciencia, como uno de los cinco agregados –que son la abreviatura de *dukkha*– debe ser comprendida, mientras que la comprensión, como elemento crucial del sendero, ha de ser cultivada. Utilizando el lenguaje propio de la cuádruple tarea, Sāriputta se niega a satisfacer la curiosidad metafísica de Mahā Koṭṭhita y, en su lugar, le anima a hacer dos cosas: en lugar de

plantear preguntas acerca de qué es la consciencia e indagar sobre su naturaleza, *comprender* su condición existencial como ser consciente y sensible y *cultivar* su propia comprensión.

Tal comprensión implica obtener una visión profunda experiencial del modo en que, como fenómeno condicionado, se produce la consciencia. Dos discursos contienen un pasaje idéntico en el que Gotama evoca un momento clave de su comprensión acerca del origen de la consciencia:

> Entonces, *bhikkhus*, se me ocurrió lo siguiente: «¿Por qué la consciencia es condicionada?». A través de la atención incorporada, se produjo entonces un gran avance en la comprensión: «Cuando hay nombre-forma, la consciencia llega a ser; la consciencia tiene a nombre-forma como su condición. Y, cuando la consciencia vuelve atrás, no se remonta más allá de nombre-forma».[33]

Contrariamente al sentido común y la opinión recibida, Gotama ve cómo la experiencia unificada de la consciencia cristaliza a partir de la complejidad y variedad de nombre-forma.

Sin embargo, la relación causal no es tan sencilla. Gotama rechaza una visión simplista y unidireccional de la causalidad: ya sea que la consciencia sea la causa de nombre-forma o que nombre-forma sea la causa de la consciencia. El mismo pasaje concluye con el reconocimiento de que la experiencia de la vida implica tener «consciencia con nombre-forma como su condición, *y* nombre-forma con la consciencia como su condición» (la cursiva es mía).[34] Él entiende que cada una de ellas constituye la condición de la otra; son interdependientes. Sāriputta trata de explicar lo que esto significa en otro diálogo con Mahā Koṭṭhita. «Pues bien, amigo –le dice–, voy a establecer un símil para ti. Del mismo modo que dos gavillas de cañas pueden sustentarse apoyándose mutuamente entre sí, entonces, teniendo a nombre-forma como condición, la consciencia llega a ser, y teniendo a la consciencia como condición, el nombre-forma llega a ser.»[35]

¿Qué supone entonces esta intrincada y acrobática danza de *nāmarūpa* y consciencia? Si uno de los miembros de la pareja resbalase y cayese, el otro también se estrellaría contra el suelo. Dos gavillas de cañas apoyándose mutuamente es un modo útil, pero más bien estático, de ilustrar la mutación sin fin y la reconfiguración de la interacción de forma-contacto-sensación-percepción-intención-atención-consciencia. La clave para entender esta sinergia entre nombre-forma y consciencia estriba en recordar que la experiencia –*cualquier* experiencia– es, a la par, unificada *y* altamente diferenciada; que es, a la vez, un todo único y coherente y una masa de arremolinados y contrastados detalles. Del mismo

modo que es imprescindible la complejidad de nombre-forma para generar una consciencia unificada, también es necesaria una consciencia unificada para focalizar la complejidad de nombre-forma. El nombre-forma carente de consciencia sería un caos. Por su parte, la consciencia carente de nombre-forma no tendría sentido.

(5)

Gotama describe lo que posibilitó su comprensión de la interdependencia de nombre-forma y consciencia como la práctica de la «atención incorporada» (*yoniso manasikāra*). Esta afirmación nos conduce al quinto y último de los factores *nāma*: la atención (*manasikāra*). La experiencia se desencadena cuando entramos en *contacto* con nuestro entorno, lo que moviliza, al mismo tiempo, *sensaciones*, *percepciones* e *intenciones*. Pero esta descripción es incompleta. No solo sentimos la experiencia de una determinada manera, le otorgamos un sentido perceptual y estamos inclinados a adoptar una postura concreta hacia ella, sino que también prestamos *atención* a lo que está sucediendo y lo que pensamos al respecto. Este tipo de reflexión íntima constituye la «actividad de la mente», que es el significado literal de *manasikāra*. Existe una cualidad meditativa en toda experiencia humana: como seres conscientes reflexionamos y nos preocupamos constantemente por lo que sentimos, por lo que percibimos y por el modo en que vamos a responder a todo ello.

Los discursos refieren dos tipos de atención: incorporada (*yoniso*) y desincorporada (*ayoniso*). En la medida en que estoy interesado en que la jornada discurra sin demasiados conflictos ni dificultades, mi atención tiende a ser desincorporada. No investigo profundamente por qué me siento de una determinada manera, no pongo en duda ni sondeo la veracidad de mis percepciones y no someto mis intenciones a un riguroso escrutinio moral. Me limito a ir tirando, dando por sentado todo lo que aparece, sumergiéndome de vez en cuando en mis fantasías, sin levantar demasiado la voz para quejarme, y hablando y actuando más por educación que por convicción.[36]

La práctica del dharma comienza prestando una atención incorporada a lo que sucede. Aunque la expresión *yoniso manasikāra* suele traducirse como atención «apropiada» o «cuidadosa», ningún adjetivo capta la riqueza metafórica del término *yoni*, que significa «vientre» o «vagina». El ablativo *yoniso*,

que significa «desde la matriz», sugiere que dicha atención puede ser entendida como una atención que nace desde el propio vientre, una atención que es cuidadosa, amable y amorosa, o, como sugiere el diccionario de la Pali Text Society, una atención que «se remonta a los orígenes o el fundamento» de algo.[37] En otro diálogo, Mahā Koṭṭhita pregunta a Sāriputta a qué debe prestar un practicante hábil una atención incorporada. Y Sāriputta le responde que se debe «prestar una atención incorporada a los cinco agregados *como* transitorios, *dukkha* [...], vacíos y carentes de yo». Si se cultiva ese tipo de reflexión, «conducirán a morar en la felicidad en esta misma vida, a la atención plena y el conocimiento».[38] La atención incorporada comienza poniendo en duda nuestras percepciones. En lugar de considerarnos de manera habitual a nosotros mismos y al mundo como cosas que perduran, como esencialmente satisfactorios, como sólidos y «propios», Sāriputta recomienda a Mahā Koṭṭhita que atienda al carácter fugaz, trágico, vacío y carente de yo de su experiencia.

A pesar de las abundantes evidencias de lo contrario, los seres humanos tendemos a percibirnos a nosotros mismos y al mundo como algo permanente, satisfactorio y «propio» o dotado de «yo». Estos hábitos perceptuales instintivos se explican tradicionalmente como el resultado de la ignorancia, el deseo y nuestra herencia kármica. Hoy podríamos entenderlas como el legado de la evolución, como rasgos selectivos de comportamiento que, durante largos periodos, confirieron a nuestros ancestros y sus descendientes ventajas para la supervivencia.

No importa cuál sea la explicación que prefiramos, el trabajo de la práctica del dharma será idéntico: prestar atención a la misma «carne» de nuestra experiencia, de tal manera que nos tornemos visceralmente conscientes de su carácter efímero, conmovedor, vacío e impersonal. La atención incorporada es, pues, sinónimo de la comprensión de *dukkha*, la primera de las cuatro tareas. También es una de las cuatro condiciones clave (junto con la asociación con amigos, escuchar el dharma y seguir sus instrucciones), imprescindible para entrar en la corriente del Óctuple Sendero, cuyo cultivo constituye la cuarta tarea.[39]

(6)

El análisis que hace Gotama de *nāma* como contacto, sensación, percepción, intención y atención puede haber alentado a los primeros budistas a pensar en el «nombre» en términos de procesos

mentales, o simplemente como un sinónimo referido a la «mente». Todos esos términos fueron clasificados posteriormente, en el *Abhidharma*, como «eventos mentales» (*cetasika*), una expresión que no aparece en los discursos. Como resultado de ello, el uso continuado de «nombre» se convierte en una especie de rompecabezas. ¿Por qué se denominan colectivamente «nombre» estas cinco funciones, cuando solo una de ellas (percepción) tiene remotamente algo que ver con nombrar las cosas?

Dos de los principales modos en los que uno se torna consciente de sí mismo como persona es a través del propio «nombre» y la propia «forma». Si vemos un sobre con nuestro nombre escrito en él, sentimos una punzada de reconocimiento y pensamos: «Oh, eso es mío». Si vemos nuestro cuerpo o nuestro rostro reflejados en un espejo, o nos vemos en una fotografía o un vídeo, también reconocemos esa forma como «yo». Los textos budistas no lo explicitan, pero el nombre-forma parece de alguna manera estar íntimamente relacionado con la personalidad y la identidad individual. Para entender cómo y por qué esto es así, tenemos que volver al texto prebudista de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, en el que se nos informa de que la singularidad de Dios llegó «a diferenciarse por medio de nombre-forma, así que uno puede decir: "Él se llama así y tiene esta o aquella forma"».[40] Para los contemporáneos de Gotama, *nāmarūpa* implicaba no solo un mundo de multiplicidad y variedad, sino también que cada individuo en el mundo tiene una identidad propia como persona.

Aunque el budismo habla mucho de la mente, no dice casi nada acerca del yo o la persona que es consciente, siente, percibe, alberga intenciones, atiende y piensa. Esto, sospecho, se debe en buena medida a que se malinterpreta *anattā* como «sin yo», lo que ha llevado a una resistencia a pensar que el yo es un mero concepto o convención. La atención incorporada a la característica de *anattā* significa que, cuando uno examina los cinco agregados, constata que están desprovistos de toda marca o rastro del yo. Este tipo de análisis ha conducido a la conclusión injustificada de que, si bien los propios agregados poseen cierto grado de realidad, dado que podemos observar los procesos físicos y mentales a que dan lugar, el yo que los «experimenta» es una ficción, una ilusión que, de hecho, no existe. Sin embargo, esta distinción es problemática: equivale a afirmar que los átomos de hidrógeno y oxígeno individuales son reales, pero las moléculas de agua formadas a partir de su combinación son ilusorias. Asumir esta postura significa que los budistas tienen que explicar de qué modo un yo inexistente puede

funcionar como un agente moral, capaz de tomar decisiones responsables con consecuencias que determinarán el destino de la persona. En este punto, la siempre útil doctrina de las dos verdades está llamada a resolver la dificultad. Se nos dice que, aunque el yo no exista de un modo *absoluto*, sí que existe *convencionalmente*, y eso es suficiente para que funcione como un agente moral dotado de motivaciones y objetivos.

Si concebimos el dharma como una ética basada en tareas y no como una metafísica basada en la verdad, se vuelve innecesario este tipo de gimnasia intelectual. En un breve discurso que ha dado lugar a un gran debate, Gotama declara: «Te mostraré la carga y el portador de la carga, además de la carga y el alivio de la carga».[41] Y explica que la carga (*bhāra*) son los cinco agregados, y el soporte de la carga (*bhārahāra*) es «la persona [...] de tal o cual nombre y perteneciente a este o aquel clan». Lo que se añade a la carga (*bhāradāna*) es la reactividad/anhelo (*taṇhā*), y el alivio de la carga (*bhāranikkhepa*) es el «desvanecimiento y cese de la reactividad», es decir, el nirvana. Lo que perturba a los budistas ortodoxos es que Gotama parece otorgar un rango equivalente a los agregados y a la persona que los «porta», suscitando así el espectro de una especie de *ātman* existente por sí mismo con independencia de sus atributos. El hecho de que esto se considere problemático revela la mentalidad ontológica profundamente arraigada de los comentaristas, que parecen incapaces de tomar esa declaración como otra cosa que no sea una afirmación referente a la existencia de un yo. Sin embargo, el mismo pasaje también podría leerse en el sentido de que proporciona un marco metafórico convincente para contextualizar el desempeño de una persona en la cuádruple tarea.

Los cinco agregados se comparan con una carga, con la «cruz» que arrastramos y soportamos a lo largo de nuestra vida. La tarea consiste en aceptar y abrazar esta carga, en lugar de aumentarla mediante la adición inútil de reactividad y resentimiento. Llegamos a aceptar nuestra carga mediante el abandono de esa reactividad y asentándonos en la ecuanimidad del nirvana, que nos libera de la angustia innecesaria y nos brinda la oportunidad de cultivar otra forma de vida. De ese modo, la reactividad se revela como una carga adicional que no tenemos por qué sobrellevar, y la persona que se desprende de ella se transforma consiguientemente.

La persona –o el yo– de que se habla aquí no es una entidad que se sitúe al margen de la vida, que porte la carga de la vida como si pudiese separarse de ella. Como hemos visto, Gotama compara el proceso de autotransformación con el cultivo del agricultor de un

campo estéril, con la fabricación del arquero de una flecha confeccionada con elementos dispares y con el carpintero que talla un objeto a partir de un bloque de madera.[42] Se entiende que cuerpo, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia aportan la materia prima para la puesta en práctica de la cuádruple tarea. Lo que sentimos que es una carga se transforma así en el equivalente humano de una amplia cosecha, una flecha bien diseñada o un utensilio o una escultura de madera. Gotama describe la práctica de la cuádruple tarea como un proceso de autodisciplina a través del cual «domamos» la reactividad. El objetivo de este proceso es que, en lugar de permanecer como un campo baldío, la persona florezca; que, en lugar de estar fragmentada y desenfocada, se halle integrada y encauzada; y que, en lugar de ser inmadura, llegue a estar cada vez más individualizada.

Tras el discurso de Gotama sobre la cuádruple tarea, se dice que lo siguiente que enseñó a sus cinco compañeros es el «no-yo» (*anattā*). Según se afirma, al escuchar y comprender esta enseñanza, los cinco alcanzaron la completa liberación de la mente y se convirtieron en arahants. Sin embargo, en ninguna parte de este conciso texto declara Gotama que el yo no exista.

«*Bhikkhus* –afirma–. El cuerpo (*rūpa*) no es el yo. Si lo fuese, no enfermaríamos, sino que le diríamos a nuestro cuerpo: "Sé de este modo" o "No seas así". Pero debido a que el cuerpo no es el yo, se pone enfermo. No se le puede decir: "Sé de este modo" o "No seas así".»[43] Y señala que lo mismo es aplicable a sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia. No podemos determinar de antemano cómo nos sentiremos, lo que vamos a percibir, cómo nos veremos inclinados a actuar o de qué seremos conscientes. No elegimos sentirnos felices, en lugar de tristes; percibir un mundo amable, en lugar de un mundo perturbador; inclinarnos siempre por una respuesta tranquila, en lugar de una respuesta agitada; permanecer inconscientes y no conscientes de algo que nos angustia. En otras palabras, no controlamos lo que sucede dentro de nuestra propia experiencia.

La experiencia es algo que nos ocurre. Somos arrojados a este mundo al nacer, a merced de accidentes, infecciones, cáncer y enfermedades cerebrovasculares; y, si sobrevivimos, iremos envejeciendo y decayendo hasta que un día exhalemos nuestro último aliento y muramos. Todos nosotros tratamos de mitigar los aspectos negativos de la vida cuidando la salud, manteniéndonos en forma y activos, evitando callejones oscuros y zonas de guerra, pero

al final nos alcanza el ángel de la muerte. No hay nada que podamos hacer al respecto. Gotama se refiere a la creencia en el «yo» como la convicción de que uno es, en última instancia, el que controla su propio destino. Esto bien podría ser una referencia a la noción de que el yo es «el gobernador interno, el inmortal», que encontramos en la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.[44] Gotama se opone a una intuición específica de lo que es el yo, pero no por ello niega que uno lleve una vida como una persona distinta o que el yo esté dotado de agencia moral.

Gotama adoptó decisiones –y obró en consecuencia– que marcaron una profunda diferencia en su vida. Si no hubiese creído que esto también era posible para los demás, no tendría demasiado sentido que invirtiese cuarenta y cinco años animando a la gente a seguir un sendero de responsabilidad moral, práctica contemplativa y reflexión filosófica. El yo puede no ser un «gobernador» distante e independiente del cuerpo y la mente, pero tampoco es el producto ilusorio de fuerzas físicas y mentales impersonales. Gotama no está interesado en lo que *son* las personas, sino en lo que pueden *hacer*. La tarea que propone implica discernir entre lo que debemos aceptar como una condición natural de la vida misma (el despliegue de la experiencia) y lo que tenemos que dejar de lado (reactividad). Aunque podamos no tener ningún control sobre el ataque de pánico suscitado por encontrar una serpiente debajo de la cama, sí que tenemos la capacidad de responder a la situación de una manera que no esté determinada por el miedo.

Pero si la reactividad es una inclinación, y por tanto parte de la experiencia sobre la que no tenemos control, ¿cómo podemos ejercer un tipo de elección que suponga una diferencia? O, dicho de manera más simple: si todo lo que experimentamos surge a partir de condiciones, ¿cómo puede existir el libre albedrío? Sin duda, las doctrinas del no-yo y el condicionamiento derivado excluyen la posibilidad de una acción libremente elegida y presentan una visión de la vida dominada por las fuerzas ciegas de la causalidad impersonal. Este tipo de objeciones, aducidas frecuentemente, provienen de considerar la enseñanza del Buda como si se tratara de una metafísica interesada en esclarecer la verdadera naturaleza de la realidad. Sin embargo, tan pronto como consideramos que es una ética basada en tareas específicas, las objeciones se desvanecen. Lo único que importa es si podemos o no realizar una determinada tarea. Cuando aparece una inclinación a decir algo cruel, por ejemplo, ¿somos capaces de resistirnos a actuar siguiendo ese impulso? En caso afirmativo, habremos tenido éxito. Si nuestra

decisión de refrenar ese comentario cáustico es o no consecuencia del libre albedrío no viene al caso.

La cuestión del libre albedrío frente al determinismo quizá debería añadirse a la lista de cuestiones sobre las que el Buda se negó a hacer ningún comentario porque, al igual que el resto, no guarda relación directa con la práctica del dharma. También se trata de una preocupación peculiarmente occidental; nunca ha sido un problema para los pensadores budistas. Asimismo, el hecho de que, después de siglos de discusión, siga debatiéndose hoy en día, nos sugiere poderosamente que nunca podrá resolverse de manera concluyente.

Cuando el errante Vacchagotta preguntó a Gotama si existe el yo, este guardó silencio. Una vez que Vacchagotta se marchó, Gotama explicó a Ānanda que haber afirmado o negado la existencia del yo habría conducido a un callejón sin salida metafísico.[45] Se podría interpretar este silencio posterior a la reflexión como otra forma de mostrar que, para él, lo importante no estriba en qué *es* el yo, sino en lo que *hace*. En su caso, optó por no entregarse a la especulación teórica y permanecer en silencio.

«Por lo tanto, *bhikkhus* –concluye el Buda en la conversación con sus cinco compañeros–, cualquier forma, sensación, percepción, inclinación o consciencia debe ser vista con plena comprensión, tal como ocurre: "Esto no es mío, yo no soy esto, esto no es mi yo".»[46] La visión liberadora que propone *no* consiste en darse cuenta de que no hay un yo, sino en constatar que no somos el yo que es reducible a alguno o a la totalidad de los cinco agregados que nos constituyen. Pero ¿en qué, podríamos preguntarnos, difiere esto del *neti neti* (no es esto, no es esto) de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, donde se enseña al yogui a dejar de identificarse con todo lo que conforma el mundo de la experiencia ordinaria, con el fin de obtener una liberación gozosa en la consciencia no dual de Dios?[47] La respuesta apunta a la esencia de lo que distingue las enseñanzas de Gotama de la opinión recibida de sus contemporáneos. Porque no solo no somos idénticos a lo que constituye nuestra experiencia, sino que tampoco somos algo diferente de ella.

Gotama ilustra esta identidad en un diálogo con el anciano monje Anurādha. Gotama le pregunta si él (Anurādha) puede ver al *Tathāgata* (Buda) en cada uno de los cinco agregados, a lo que Anurādha responde negativamente. A continuación, Gotama le pregunta si puede ver al *Tathāgata* aparte de cada uno de los cinco agregados, a lo que Anurādha responde que no. Entonces Gotama prosigue diciendo:

–¿Qué opinas, Anurādha, consideras que forma, sensación, percepción, inclinación y consciencia son el *Tathāgata*?

–No, señor.

–Entonces, ¿qué piensas?, ¿consideras que el *Tathāgata* carece de forma, sensación, percepción, inclinación y consciencia?

–No, señor.

–El *Tathāgata*, por tanto, no es aprehendido por ti como algo real y actual en esta misma vida.[48]

Sin embargo, esta imposibilidad de localizar al yo no es, por sí sola, una propiedad exclusiva de la persona de Gotama. Es igualmente aplicable a Anurādha y a cualquiera de nosotros.

La imposibilidad de localizar al yo no implica que este no exista y que no pueda, en consecuencia, funcionar como un agente moral. Lo único que significa es que el yo es ambiguo y difícil de alcanzar, incapaz de ser identificado y definido. Hoy en día puede decirse que esto se debe a que la persona no es un objeto estático y circunscrito, sino un núcleo de procesos vivos complejos que evolucionan y cambian de continuo en sus interacciones vitales con el entorno.

Esta cualidad ambigua y escurridiza es capturada por uno de los poemas que conforman el *Mūlamadhyamaka-kārikā* de Nāgārjuna:

> Si el yo fuese idéntico a los agregados,
> sería algo que surge y desaparece;
> y, si fuera distinto de los agregados,
> no soportaría las características de estos.[49]

Si yo pudiese ser reducido a mi cuerpo, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia, entonces, puesto que estos se hallan en constante cambio, yo también estaría sometido a un cambio continuo. Pero este no es claramente el caso. Nāgārjuna da por sentado que ser un yo significa tener una perspectiva de la experiencia que se mantiene firmemente, mientras que las sensaciones, percepciones e inclinaciones que componen nuestra experiencia son algo que surge y desaparece. Al mismo tiempo, reconoce lo absurdo de concebirnos como algo diferente de lo que constituye nuestra experiencia. ¿Por qué? Debido a que el único modo de conocer al «yo» o al «tú» es a través de nuestras características: nombre, apariencia física, estado de ánimo, pensamientos y actos. Eliminemos estos rasgos, y el yo al que pertenecen se desvanecerá también.

Desde que soy capaz de recordar, he tenido la sensación innegable de que es un mismo «yo» el que tiene cada una de mis experiencias. Estoy convencido intuitivamente de que el que escribe

estas palabras es idéntico a quien jugaba con sus juguetes cuando era un niño. Sin embargo, también sé que esto no puede ser así, porque he cambiado y crecido física, mental y emocionalmente a lo largo de los años y voy a seguir haciéndolo. Lógicamente, puede haber un conflicto entre mi sentido del «yo» como una perspectiva constante y mi sentido del «yo» como un despliegue narrativo. En la práctica, sin embargo, estos dos tipos de yo coexisten a la perfección sin dificultad alguna. Aunque cambio y evoluciono de un día para otro, al mismo tiempo, aquel que sobrelleva estos cambios no parece cambiar en absoluto. Nāgārjuna entiende esta ambigüedad como un elemento central de lo que significa ser un yo. En cambio, la asunción de las *Upaniṣads* es que nuestro sentido innato del yo, en tanto que testigo o perspectiva constante, refleja un yo o una consciencia real y metafísicamente incondicionada que es idéntica a Dios.

Para Gotama lo que importa es la experiencia. Aunque parezca que observamos desde la perspectiva de un testigo independiente, no debemos dejarnos engañar por la creencia de que el testigo es, por tanto, más duradero y fiable que cualquier otra cosa. Cuando así lo hacemos, nos resistimos a «comprender» el mundo, seguros en la presunción de que lo que realmente somos no tiene nada que ver con el cambio, ni con la tragedia de la vida propia o ajena. Abrazar *dukkha* implica abandonar todo compromiso ontológico con una consciencia o un yo desincorporados que, si bien permanecen al margen de la experiencia, siguen asomándose mágicamente dentro de ella. Cualesquiera que sean las ventajas para la supervivencia que esta perspectiva pueda haber proporcionado a nuestros antepasados, creer en ella como si fuese lo más real nos impide entregarnos totalmente a la vida. En este sentido, la atención incorporada es una participación firme en lo que está sucediendo en este momento, y es indistinguible, a la postre, del amor.

Gotama no tiene ninguna duda en utilizar la primera persona del singular o las palabras *ahaṃ* (yo) o *atta* (uno mismo) de una manera completamente normal y no problemática. Al recordar su idea clave de la relación entre nombre-forma y consciencia, dice: «Ocurrió en *mí* (*mayhaṃ*) un gran avance en la comprensión».[50] Y, al final de su vida, anima a sus seguidores a confiar en sí mismos (*atta*) como islas y refugios.[51] En otro lugar, habla de la identidad de la persona como granjero, artesano, comerciante, soldado, y así sucesivamente, es decir, como aquello que van creando las elecciones y los actos de la persona.[52] Nuestro yo es un trabajo en curso, un proyecto inacabado que debe ser realizado, no una ficción

que necesite ser denunciada y erradicada. Podemos pensar en nosotros como una *práctica* continua. Forjamos nuestra personalidad y carácter a partir del modo en que conectamos con el mundo y con nosotros mismos, a partir de cómo sentimos las cosas, de cómo damos sentido a lo que se nos aparece, de cómo elegimos hablar y actuar, y de cómo atendemos a lo que sucede.

(7)

Como hemos visto, Gotama entiende que el despertar es el resultado de conocer directamente el modo en que se produce la experiencia; según él, quien entra en la corriente es la persona que ya no está confundida acerca de la experiencia y comprende que la tarea principal en la práctica del dharma es la comprensión de la experiencia. Considerar el despertar desde el punto de vista del funcionamiento de los cinco agregados marca un alejamiento de la ortodoxia brahmánica, en la que el objetivo del sendero es lograr la unión con Dios o una consciencia trascendente e incognoscible. El énfasis de Gotama en los cinco agregados apunta, cuando menos, a una práctica que desde el principio se acopla a la especificidad y diversidad del mundo de la experiencia humana, en lugar de buscar una verdad última que se encuentra oculta a la vista.

La clave para liberarse de los ciclos repetitivos de la reactividad y contemplar el nirvana es la atención (*manasikāra*), el quinto factor *nāma*. Cuando la atención se encarna a través de la contemplación de la naturaleza transitoria, trágica, impersonal y vacía de los agregados, nuestra relación con la experiencia empieza a cambiar en formas desconcertantes. La práctica de la atención encarnada desafía nuestra *percepción* habitual de que nosotros mismos y el mundo somos algo permanente, satisfactorio e intrínsecamente nuestro. La estabilización de la atención a través de la consciencia plena y la concentración nos permite empezar a ver directamente de qué modo las *sensaciones* placenteras y dolorosas desencadenan los patrones habituales de reactividad y deseo. Estas dos comprensiones no solo socavan nuestra *inclinación* a aferrarnos a lo que nos gusta y alejarnos de lo que tememos, sino que abren la posibilidad de pensar, hablar y actuar de otra manera.

«Al ver las cosas de este modo –señala Gotama en la conclusión de su discurso sobre el no-yo–, el discípulo noble y atento se desvincula de la forma, se desconecta de las sensaciones, se desconecta de las percepciones, se desconecta de las inclinaciones y se desconecta de la consciencia. Al desconectarse, la reactividad se

desvanece; sin reactividad, es liberado y surge el conocimiento "me he liberado".»[53] Esta es la experiencia del nirvana como «inmediato, directamente visible»; es en este punto crucial que uno ve por sí mismo cómo es libre para no reaccionar a la vida y responder a ella desde el punto de vista de alguien que ya no está condicionado por tales inclinaciones.

Gotama analizó la experiencia en cinco agregados por razones totalmente pragmáticas. No estaba interesado en aportar un relato protocientífico, exento de valores, acerca de la naturaleza de la realidad, sino que su principal interés era el de ofrecer un paradigma que permitiese optimizar la práctica de la cuádruple tarea. El que algunas partes de su relato de la experiencia humana puedan haber anticipado ciertos puntos de vista de la filosofía, la psicología y la ciencia cognitiva moderna no nos debe inducir al error de pensar que compartía los mismos objetivos que la mayoría de los académicos, terapeutas e investigadores contemporáneos. Su proyecto era predominantemente ético. Trató de establecer un marco pragmático que permitiese a mujeres y hombres experimentar por sí mismos que son libres para no vivir de acuerdo a los dictados instintivos del anhelo y el egoísmo. Esta libertad no es un fin en sí mismo, sino una libertad que nos permite embarcarnos en una forma de vida en la que los seres humanos podamos florecer.

Consideremos el modo en que Gotama entiende la metáfora india de los ríos que pierden su identidad al desembocar en el océano. La *Muṇḍaka Upaniṣad* señala: «Cuando los ríos desaparecen en el mar, pierden su nombre y forma. Por tanto, el sabio, liberado de nombre y forma, se dirige a lo Divino».[54] En este caso, el objetivo de la vida humana es perder la propia identidad como persona diferenciada por el nombre y la forma y fundirse en una unidad transpersonal con Dios. Para Gotama, sin embargo, el océano se convierte en una metáfora de su dharma y de la comunidad de los que lo practican. «Al igual que los grandes ríos al alcanzar el océano pierden su antiguo nombre e identidad, así también aquellos que pertenecen a las cuatro castas –nobles, brahmanes, comerciantes y trabajadores–, habiendo abandonado el hogar a cambio de la vida sin hogar en el dharma y la disciplina, abandonan su antiguo nombre e identidad y pasan a ser denominados simplemente "errantes, seguidores del Hijo de los Sakiya".»[55] En lugar de disolverse en una unión mística con el Absoluto, uno pierde su identidad de clase con el fin de practicar el dharma como una persona libre y autónoma.

8.
El médico Jīvaka

«Supongamos que un hombre necesita una serpiente y que, vagando en busca de ella, ve una gran serpiente y la agarra por su cuerpo o su cola. Pero entonces la serpiente se gira hacia él y le muerde la mano o el brazo o alguna de sus extremidades, y debido a eso le sobreviene la muerte o un sufrimiento letal. ¿Por qué? Porque ha apresado mal a la serpiente. De manera similar, algunos hombres equivocados aprenden el dharma, pero, habiendo aprendido el dharma, no examinan con inteligencia el significado de las enseñanzas, ni llegan a un entendimiento razonado de ellas. Aprenden el dharma solo para criticar a los demás y vencerles en los debates, pero no experimentan el bien en beneficio del cual estudiaron el dharma. Estas enseñanzas, siendo erróneamente aprehendidas por ellos, conducen a su daño y sufrimiento durante mucho tiempo.»

ALAGADDŪPAMA SUTTA

(1)

En la parábola de la serpiente, narrada en el encabezamiento, Gotama presenta a sus oyentes una severa advertencia: el dharma que él alcanzó mediante su despertar y que luego dedicó su vida a compartir con los demás es peligroso, algo que debe ser manejado con habilidad y cuidado. Si lo manipulamos de forma indebida –advierte–, es posible que nos destruya. Ni siquiera el dharma posee una protección incorporada para evitar que sea transformado en otro lugar con el que podamos «complacernos, disfrutar y regocijarnos», donde una vez más se vea oscurecido el fundamento contingente y nirvánico de nuestra vida.[1]

Ocurre con mucha frecuencia que, en nombre del budismo, las personas transforman el dharma en un sistema de creencias, una identidad religiosa o étnica, una herramienta dialéctica utilizada para asegurarse un lugar ya sea en su propio esquema egoísta de autoevaluación o en las diversas jerarquías establecidas por la sociedad y el mundo. En lugar de morar en una ecuanimidad radiante y generosa que les infunda la libertad de correr el riesgo

de responder a la vida de un modo no condicionado por la reactividad, prefieren protegerse a sí mismos bajo una armadura de opiniones fijas, en las que puedan sentirse superiores e impermeables a las críticas.

Esta es, quizá, la razón por la cual el dharma es comparado a una serpiente venenosa. Si agarramos una cobra por el cuerpo o la cola, en lugar de sujetarla con cuidado por la parte de atrás de su cuello, se dará la vuelta y hundirá sus colmillos en nuestra carne para inyectar su veneno en el torrente sanguíneo. Si tratamos el dharma como un conjunto de dogmas más que como una práctica liberadora, se transformará en una toxina capaz de envenenarnos y «matarnos». Metafóricamente, un lugar fijo con el que uno se deleita y recrea es un estancamiento comparable a la muerte. Convertir el dharma en un lugar estático, puede llegar a ser una muerte en vida, en vez de una fuente de vida.

(2)

Esta interpretación de la parábola de la serpiente no arroja demasiada luz sobre su curiosa frase inicial: «Supongamos que un hombre necesita una serpiente y que, vagando en busca de una serpiente...». Pero ¿qué clase de persona necesitaría e iría por ahí buscando una serpiente? Las serpientes venenosas son universalmente temidas y rechazadas. No deben ser buscadas, sino evitadas. Si nos encontramos con una cobra, la inclinación natural es huir o incluso matarla. Entonces, ¿por qué el Buda compara el dharma a algo que la gente evitaría instintivamente? ¿Para qué propósito alguien *necesitaría* una serpiente y se pondría a buscar una para capturarla?

En la India del siglo V a.C., un médico habría sido una de las pocas personas que podría haber estado interesada en capturar una serpiente venenosa. Sabemos que el veneno de la cobra se utiliza específicamente en la medicina tradicional ayurvédica como ingrediente en el tratamiento de la artritis. Experimentos clínicos recientes en ratas artríticas han confirmado que pequeñas dosis de este veneno podrían, de hecho, ser un remedio eficaz.[2] También sabemos que el Buda se compara con frecuencia a sí mismo con un médico y al dharma con un tratamiento médico. Al hablar de Sunakkhatta, hemos visto que Gotama compara la reactividad a una flecha envenenada, que se ha clavado en el cuerpo de una persona, y presenta la «sonda» de la atención y el «bisturí» de la comprensión como medios eficaces para extraer la «flecha» de la

reactividad y el «veneno» de la ignorancia, con el fin de que el hombre, siempre que tenga buen cuidado de la herida, pueda retomar una vida saludable. El relato nos indica que Gotama poseía un conocimiento de la práctica médica contemporánea que no solemos asociar con un «monje» itinerante que pretende fundar una «religión».

Con independencia de que, en la época de Gotama, el veneno de serpiente fuese utilizado o no realmente para tratar la artritis, parece adecuado que una enfermedad que produce dolor en las articulaciones, hinchazón, rigidez y limita el movimiento fuese considerada una metáfora de la reactividad, que es igualmente dolorosa y provoca hinchazón y rigidez: «hincha» el sentido del yo, «endurece» los puntos de vista y comportamientos habituales e inhibe el impulso que nos conduce hacia el Óctuple Sendero y nos lleva a seguirlo. Del mismo modo que hay algo «artrítico» en el hecho de aferrarse ferozmente a nuestro propio «lugar», también hay una cualidad creativa y móvil en ver y despertar a nuestro propio «fundamento».

Esta manera de interpretar la parábola nos abre a la posibilidad de que el dharma contenga en su interior algún tipo de «toxina» que deba ser extraída con habilidad y luego aplicada en pequeñas y calculadas dosis para curar la «enfermedad» de la reactividad. Si hablar sobre el dharma del surgimiento condicionado es una manera de referirse a la sublimidad esencial de la vida, entonces la serpiente sirve como uno de sus símbolos más importantes. El practicante, en consecuencia, sería como el hombre que es rápido y tiene suficiente experiencia para agarrar una cobra por la parte posterior de su cuello, estimulándola para inyectar su veneno en un recipiente y, a continuación, preparar el veneno para aplicarlo en un tratamiento médico. Pero si la serpiente simboliza la «vida» en todo su esplendor y peligro, ¿qué es lo que significa su «veneno»?

Al igual que ocurría en el caso de Mahānāma, es totalmente factible que alguien se sienta abrumado por el deseo sensual sin dejar por ello de verse atraído por el nirvana. Por más tentador que resulte, no podemos dividir de manera absoluta la experiencia humana en una parte «buena» y otra «mala». El ser humano es mucho más complejo y ambiguo de lo que permite esa división tajante. Una pregunta que siempre se formula a los maestros budistas es la siguiente: «¿En qué difiere el deseo de alcanzar la iluminación de otros tipos de deseo? ¿Acaso no es también solo otro tipo de codicia?». Por lo general, el maestro tratará de explicar las distinciones sutiles que establece el budismo entre las distintas

modalidades de deseo y concluirá que algunas de ellas, como la aspiración (*chanda*), son perfectamente aceptables, mientras que otras, tales como el anhelo (*taṇhā*), deben evitarse a toda costa. En la práctica, sin embargo, no está nada claro cómo establecer exactamente esa distinción.

No importa de qué modo las denominemos, todas las formas de deseo tienen su origen en el anhelo de sustituir una situación insatisfactoria por otra mejor. Esta mejora puede abarcar desde tener orgasmos más prolongados hasta poner fin al sufrimiento. En un extremo, tenemos los deseos más triviales e insignificantes y, en el otro, los deseos más nobles y desinteresados. Pero, con independencia de que nuestro deseo sea burda lujuria o una aspiración espiritual, sigue siendo deseo.

Śāntideva, en su *Bodhicaryāvatāra*, declara que vencer aflicciones (sánscrito, *kleśa*; pali, *kilesa*) tales como la codicia y la aversión es su «única obsesión», que alberga un «fuerte resentimiento» hacia ellas y que «batallará en su contra». Entonces se percata de que podría estar contradiciéndose, ya que parece respaldar que se puede recurrir a ciertas aflicciones (obsesión, confrontación agresiva, rencor) como medio para superar otras. Así pues, «las aflicciones de este tipo –concluye– destruyen las aflicciones y no han de ser abandonadas».[3]

Admiro la honestidad de Śāntideva porque reconoce la presencia de la paradoja, la lucha y el conflicto en el corazón de la práctica del dharma. Lógicamente, podría parecer contradictorio «anhelar el final del anhelo» u «odiar el odio que hay dentro de mí», pero en la práctica esto es lo que hacemos una vez que nos embarcamos en este sendero. Podemos tratar de encubrir lo que estamos haciendo con distintos trucos semánticos –diciendo, por ejemplo, «aspiramos» en vez de «anhelamos», o «renunciamos» en lugar de «odiamos»–, pero Śāntideva admite la cruda realidad: que somos seres humanos conflictivos que, con el fin de superar los deseos y las aversiones egoístas, no podemos evitar incurrir en deseos y aversiones egoístas. La parábola de la serpiente insiste en el mismo punto. El «veneno» que el Buda extrae de la «cobra» tiene que ser la dosis homeopática justa y correcta de codicia, aversión y egoísmo para motivar a la persona a llevar a cabo la cuádruple tarea. Una dosis demasiado pequeña correría el riesgo de sumir a los pacientes en un estado de indiferencia y complacencia; en cambio, una dosis demasiado alta inflaría su ego y evitaría que experimentasen «el bien en beneficio del cual (los pacientes) estudiaron el dharma».

«Deseo, aversión y egoísmo» es una paráfrasis de «la codicia, el

odio y la confusión», que el Buda denomina «los tres fuegos», y que posteriormente llegaron a ser ampliamente conocidos como los «tres venenos». Pero, si bien el veneno es una característica obvia de las serpientes, ¿cuál es la conexión entre las serpientes y el fuego?

De acuerdo con mi reconstrucción, efectuada en el capítulo 3, de la cronología de los eventos, Gotama pasó la primera temporada de lluvias después del despertar con sus antiguos compañeros en Uruvelā, periodo durante el cual expuso sus dos primeros discursos: *Las cuatro tareas* y *El no-yo*. Una vez que termina el monzón, él y su improvisado grupo de seguidores parten en dirección a la ciudad de Gayā, probablemente siguiendo la ribera del río Nerañjarā.

En algún lugar de esta ruta se encuentran con tres ascetas de cabello enmarañado, adoradores del fuego y llamados «kassapas». Gotama le pregunta a uno de ellos si puede pasar la noche en la sala del fuego. El asceta intenta disuadirlo diciéndole que allí vive una serpiente venenosa, pero el Buda no se deja intimidar, de modo que accede a la sala, dispone una alfombra de hierba, se sienta con las piernas cruzadas y entra en contemplación consciente. Cuando la serpiente se percata de ello, monta en cólera y empieza a exhalar humo, mientras Gotama, en respuesta, también empieza a exhalar humo. El duelo se intensifica hasta que la serpiente, la habitación y el Buda terminan completamente envueltos en llamas. A la mañana siguiente, el Buda muestra a su anfitrión la serpiente, que ahora está en paz enroscada en su escudilla. «Aquí, Kassapa –le dice–, está tu serpiente. Su calor ha sido dominado por mi calor.»[4]

Además de ganar puntos de propaganda, dado que muestra al Buda derrotando en su propio terreno a los gurús locales, este extraño episodio destaca el control que era capaz de ejercer sobre el fuego, que en este caso se refiere claramente a un calor interno y simbólico. Si bien el calor de la serpiente está asociado a la inflamación de la ira instintiva, el calor del Buda parece emerger de su dominio sobre el funcionamiento de su propio psiquismo. Tal vez hubiésemos esperado que se enfrentase a la serpiente no reaccionando en absoluto y permaneciendo en equilibrio meditativo. Después de todo, suele considerarse que el nirvana es la extinción de los tres fuegos. Sin embargo, en este caso, responde del mismo modo a la serpiente y la doblega con su poder superior. Este es el principio de la homeopatía: tratar lo similar con lo similar.

El problema con los tres fuegos de la codicia, el odio y la confusión no radica en que sean ardientes, sino en los estragos que causan cuando escapan a todo control. La más pequeña chispa –una observación poco amable, un pensamiento deprimente, una imagen

erótica– es capaz de propagar un incendio. Y, antes de que nos demos cuenta, nuestra mente y nuestro cuerpo están ardiendo con la venganza, la autocompasión o la lujuria. La parábola de la serpiente podría sugerir que estos incendios no han de ser extinguidos, sino regulados. Dado que las emociones son un legado de la evolución biológica y parecen estar profundamente arraigadas en nuestro sistema límbico, regularlas quizá sea todo lo que resulta posible y factible hacer con ellas. En lugar de padecer incendios que se desatan y nos engullen, podemos aprender el modo de ajustar nuestro flujo de aire interno para que sean como la llama azul constante de un mechero Bunsen. De esta manera, tal vez descubramos incluso cómo quemar soles en miniatura.

Tras haber convertido al dharma a los tres kassapas y a un «millar» (un gran número) de adoradores del fuego de pelo enmarañado, Gotama se dirige a Cabeza de Gayā, una colina empinada cercana a Gayā, una ciudad a pocos kilómetros de distancia, río abajo, de Uruvelā. Y es en este lugar donde pronuncia su tercer discurso: *Sobre el fuego*. Del mismo modo que concibe el sol, el objeto de culto solar, como un símbolo del nirvana, aquí convierte el fuego, el objeto de adoración del fuego, en un símbolo de la reactividad. Así pues, en lugar de tratar el fuego como un objeto de devoción, un medio de sacrificio o un vehículo para la realización de milagros, lo transforma en una metáfora de la codicia, el odio y la confusión. Él lleva a cabo, pues, un cambio cultural desde el rito exterior a la contemplación interior, desde un objeto ritual a un símbolo mental. «*Todo* –dice Gotama a su audiencia de adoradores del fuego– está ardiendo.» La totalidad de nuestro aparato sensorial está en llamas: ojos, oídos, nariz, lengua, cuerpo y mente, así como visiones, sonidos, olores, sabores, sensaciones e ideas, cuyo contacto genera la consciencia. «¿Arde –pregunta– con qué? Yo digo que el mundo arde con el fuego de la codicia, el fuego del odio, el fuego de la confusión; arde a causa del nacimiento, la vejez, la muerte, el pesar, el dolor, el sufrimiento, la lamentación y la desesperación.»[5]

Darse cuenta de cómo la vida se enciende, arde e inflama de esta manera es el primer paso en el proceso de desapego consciente que conduce a la no reactividad, que a su vez conduce a la consciencia de que «estoy liberado».[6] Considerada en el contexto de la cuádruple tarea, la libertad nirvánica no es el objetivo del Óctuple Sendero, sino su inicio. Desapegarse de un mundo en llamas no es un fin en sí mismo, sino que ofrece la posibilidad de dejar que esas llamas se apaguen por sí solas para responder al mundo desde la perspectiva solar del nirvana, no condicionada por la reactividad y el dolor que

consumen al mundo.

Del mismo modo que el control del fuego es una habilidad dominada por ceramistas y soldadores, y la extracción y la administración del veneno de serpiente es un logro llevado a cabo por los médicos, la formación de un estudiante en el sendero exige la habilidad pedagógica de un maestro. En todos los casos, las fuerzas de Māra, el embaucador arquetípico, son responsables de subvertir aquello que uno se propone lograr. No es casualidad que encontremos a Māra representado como una cobra. Un discurso informa de que, «mientras lloviznaba en la oscuridad de la noche», y el Buda estaba sentado en la arboleda de Bambú, en Rājagaha:

> Māra se manifestó con la forma de un gigantesco rey de las serpientes y se acercó al Maestro [...], la lengua emitía destellos de relámpago que salían de su boca; el sonido de su respiración era como el ruido del fuelle de un herrero inflándose de aire.[7]

Tales imágenes exponen la faceta amenazadora y destructiva del mundo natural, su capacidad para aterrorizarnos y acabar con nosotros en cualquier momento. La pura contingencia del mundo puede constituir el fundamento de la vida al que Gotama despertó, pero este fundamento también puede resultar inquietante, poco fiable e impredecible. Sin embargo, el Buda permanece ecuánime y «no mueve ni un pelo» ante esta aparición terrorífica.[8]

En lugar de luchar de igual a igual, responde no reaccionando en absoluto.

(3)

En cierta ocasión, el errante Sīvaka «el del moño» pregunta al Buda qué piensa de aquellos errantes y brahmanes que consideran que todo lo que experimentamos –agradable, doloroso o neutro– es consecuencia de las acciones cometidas en el pasado. Y Gotama responde:

> Algunas experiencias son causadas por la bilis, algunas por la flema, algunas por el viento, y otras por la confluencia de estos tres. Hay experiencias que son causadas por el cambio de las estaciones, algunas por una pobre atención, algunas por un ataque repentino, y otras son fruto de nuestras propias acciones.[9]

Esta respuesta no solo contradice la visión budista, ampliamente aceptada, de que todas las sensaciones (*vedanā*) son «resultado de la maduración» de acciones pasadas, sino que nos proporciona una

confirmación adicional de que Gotama estaba familiarizado con los principios de la tradición médica de la zona,[10] que consideraba que la enfermedad es consecuencia de una perturbación de los tres «humores corporales» (*dosa*) de flema, bilis y viento. En este pasaje, reconoce que las acciones previas son solo uno de los múltiples factores que, en un momento dado, contribuyen a nuestro bienestar o nuestro sufrimiento.

Este enfoque, basado en el sentido común, desafía asimismo otro dogma central del budismo, esto es, que todo sufrimiento se origina en el anhelo. El pragmatismo del Buda parece basarse en la observación pormenorizada de cómo se sienten y viven los seres humanos, no en creencias metafísicas tales como la teoría que trata de explicarlo todo mediante el karma. Quienes efectúan afirmaciones tan rotundas como la de «todo es causado por acciones anteriores» exceden lo que pueden conocer por sí mismos y lo que el mundo acepta como verdadero.[11] Aquí, como en otras partes, el análisis de la condición humana efectuado por el Buda está más próximo al del médico que trata de entender las causas exactas de una enfermedad específica, que al del sabio «iluminado» que efectúa una declaración general sobre la verdad de la naturaleza humana.

¿Dónde podría Gotama haber adquirido un conocimiento detallado de las tradiciones y las prácticas médicas de su época? ¿Y por qué concibe su abordaje de la enseñanza del dharma del mismo modo que un médico trata a un paciente? A pesar de que el canon abunda en imágenes médicas, no desvela nada sobre este particular. Lo que sí sabemos es que uno de los amigos y seguidores del Buda era el médico real de Rājagaha, un hombre llamado Jīvaka, uno de los veintiún cabezas de familia que son ampliamente elogiados porque «han arribado a su consumación en el *tathāgata*, se han convertido en videntes de lo inmortal y han contemplado lo que no muere».[12]

Se dice que Jīvaka era hijo ilegítimo del rey Bimbisāra («un hombre que siempre deseaba a otras mujeres»), fruto de su relación con la esposa de un comerciante de Rājagaha. Avergonzada por su aventura, la madre colocó al bebé recién nacido en una cesta y dio instrucciones a una esclava de deshacerse de él arrojándolo a un montón de basura. Al divisar a los cuervos revoloteando sobre la cesta, el príncipe Abhaya, hijo ilegítimo del rey Bimbisāra con Ambapālī –la cortesana de Vesālī–, se preguntó qué habría en su interior. Algunos habitantes de la población fueron a mirar y anunciaron: «¡Está vivo (*jīvati*)!», lo que dio al bebé su nombre, «Jīvaka». Abhaya –medio hermano del niño, a pesar de que podía no

conocer ese detalle– puso al pequeño bajo los cuidados de varias madres adoptivas. A medida que los dos niños fueron creciendo, fueron conscientes de que tenían que aprender un oficio con el fin de prosperar. Abhaya optó por convertirse en fabricante de carruajes. Jīvaka, por su parte, partió para estudiar medicina con un médico reconocido llamado Atraya, que enseñaba en la universidad, en Taxilā.[13]

Teniendo en cuenta que esta historia se recoge en el Vinaya –la sección del canon que, en términos generales, se ocupa de la formación monástica–, tal vez sorprenda saber que Jīvaka nunca sopesó la idea de convertirse en mendicante, y que su medio hermano Abhaya era seguidor del maestro jainista Niganṭha Nātaputta (Mahāvīra) y pudo haberse criado en esa tradición. En cualquier caso, la historia de Jīvaka es el relato de alguien que, si bien es un ejemplo de virtudes budistas, no se une –o aparentemente no quiere unirse– a la comunidad de mendicantes.

En la época del Buda, la capital de Gandhāra era Taxilā, en el valle del río Indo. En la actualidad, las ruinas de Taxilā se encuentran en Pakistán, a 35 kilómetros al noroeste de Rawalpindi. Jīvaka habría tardado de dos a tres meses en llegar desde Rājagaha, un arduo viaje en dirección oeste, de casi 1.300 kilómetros, por «caminos poco transitados con escasez de comida y agua».[14] Una vez allí, se hospedó en casa de su maestro en la universidad del que recibió instrucción teórica y práctica. A pesar de que la matrícula era libre, en su calidad de estudiante pobre, probablemente tuvo que efectuar todo tipo de trabajos a cambio de su manutención y alojamiento. Se dice que era un estudiante aplicado que aprendía con rapidez, reflexionaba profundamente en cada tema y no olvidaba lo que estudiaba. Transcurridos siete años, su maestro le ordenó que tomase una pala y caminase alrededor de la ciudad de Taxilā en un radio de unos 15 kilómetros y volviese llevándole algunas plantas que no tuviesen ningún valor medicinal. A su regreso, Jīvaka le dijo que no había podido encontrar una sola cosa que no tuviese algún tipo de utilidad médica. «En ese caso, buen Jīvaka, estás bien entrenado», declaró su maestro.[15] Durante sus siete años de estancia en Taxilā, Jīvaka se vio expuesto a una cultura cosmopolita. Si bien Rājagaha podía estar emergiendo como un importante centro de poder en el noreste de la India, los ciudadanos de Taxilā considerarían la capital de Magadha (si es que habían oído hablar de ella) como una ciudad apartada y provinciana, alejada del mundo civilizado. En la propia universidad, se habría encontrado con estudiantes de otras zonas del

subcontinente, y más allá, que se ocupaban del dominio de temas tan dispares como ciencia militar, tiro con arco, entrenamiento de elefantes, derecho, filosofía y hechicería. Sus estudios de medicina incluían herbolaria, diagnosis y cirugía. Recibir formación en Taxilā suponía bastante más que adquirir conocimientos sobre un tema específico, ya que proporcionaba a los jóvenes de provincias una cultura mucho más rica de la que posiblemente hubiesen adquirido de haberse quedado en casa.

En el año 518 a.C., casi cuarenta años antes de que Gotama naciese, el emperador persa Darío I invadió Gandhāra y la incorporó al Imperio aqueménida –la más extensa entidad política que el mundo había conocido hasta entonces– como una de sus satrapías (provincia). Conectado por una extensa red de caminos y un servicio postal eficiente, el territorio aqueménida se extendía desde Tracia (una región a caballo entre la actual Grecia, Turquía y Bulgaria) y Egipto, en el oeste; Armenia y Georgia, en el norte; Arabia, en el sur; y Bactria (Afganistán) y Gandhāra, en el este. Su población se ha estimado en alrededor de cincuenta millones de personas, aproximadamente el 44% de los habitantes del planeta en ese periodo. A pesar de que su capital ceremonial era Persépolis, durante la época de la probable estancia de Jīvaka en Taxilā, Artajerjes I –nieto de Darío– gobernaba el imperio desde Babilonia.

Había, en la corte persa, una gran demanda de médicos. Sin embargo, recibían una consideración muy diferente a la que otorgamos en la actualidad a los practicantes de la medicina. «La profesión especializada de “médico” –escribe Thomas McEvilley– aún no se había desgajado de la profesión mayor de chamán o “curandero”, la cual incluía, además de la curación, las funciones de la magia, la creación de mitos, la protofilosofía y el canto o la poesía.»[16] Aunque, hoy día, no dispongamos de registros de los médicos indios en la corte persa, sabemos que el griego Democedes fue durante dos años médico personal de Darío I, y otro griego, un tal Apolónides de Cos, se convirtió en médico de Artajerjes I, quien era el rey durante la estancia de Jīvaka en Taxilā.

Así pues, los médicos eran tanto «doctores» como filósofos, sabios y taumaturgos. Dos ideas que los antiguos griegos daban por sentadas es que la filosofía es una manera de curar el alma y que el filósofo es un médico. El filósofo Empédocles, contemporáneo de Gotama y reconocido hoy por el desarrollo de la noción de los cuatro elementos clásicos, señalaba que algunos se acercaban a él «en busca de profecías, mientras que otros, atenazados durante largo tiempo por dolores muy graves, suplicaban escuchar la palabra que

cura todo tipo de enfermedades». Él seguía a Pitágoras en la creencia en la reencarnación y sostenía que, en su última encarnación, el alma nacía como «profeta, poeta, médico o príncipe».[17]

Es posible que Jīvaka se encontrase con el filósofo griego Demócrito (*c*. 460-*c*. 370 a.C.), natural de Abdera (Tracia). Según Diógenes Laercio, biógrafo que vivió en el siglo tercero, Demócrito viajó a Egipto «para conocer a los sacerdotes y aprender matemáticas de ellos; y se dirigió después a los caldeos [en el moderno Irak], penetró en Persia y llegó hasta el golfo Pérsico. Algunos también afirman que conoció a los sabios "desnudos" en la India».[18] Si Demócrito alcanzó la India, Taxilā probablemente habría sido su primera parada en el camino.

Según el relato del viaje de retorno de Jīvaka desde Taxilā a Rājagaha, este cura a la esposa de un comerciante, en Sāketa (la actual Ayodhya), de una dolencia en la cabeza, a cambio de lo cual recibe la enorme suma de dieciséis mil kahāpanas (en comparación, la cortesana Ambapālī cobraba cincuenta kahāpanas por sus servicios durante una noche), un par de esclavos –una mujer y un hombre– y un carro tirado por caballos. Cuando llega a Rājagaha, Jīvaka ofrece sus ganancias a Abhaya en agradecimiento por haberlo criado. Pero Abhaya se niega a aceptarlas y le dice que, en lugar de eso, se construya una casa en los jardines de palacio.[19] Parece probable, pues, que esta casa llegase a servir como consulta clínica y, tal vez, como pequeño hospital.

Jīvaka es convocado para tratar al rey Bimbisāra (quien puede o no haber sabido que era su padre) de una embarazosa fístula anal, que había dado lugar a la broma interna entre las damas de que había empezado a menstruar. Tras curar de su fístula al rey de Magadha, es nombrado médico de la corte y también se le ordena que atienda a «la orden de mendicantes con el Buda a la cabeza».[20] Puesto que tal vez Bimbisāra patrocinaba a maestros de diferentes escuelas, el médico probablemente recibió el encargo de ofrecer sus servicios de forma más amplia sin limitarse tan solo a los budistas. Como era costumbre de los gobernantes en muchos lugares durante esa época, aunque Bimbisāra parecía tener en alta estima a Jīvaka, lo consideraba un trabajador forzoso que debía cumplir sus órdenes y tenía prohibido salir de Rājagaha sin el permiso real. Cuando leemos que viaja a otro lugar, siempre es por orden de Bimbisāra. En cierta ocasión, es enviado por el rey a Benarés para curar de un vólvulo intestinal al hijo de un rico comerciante (para lo cual lleva a cabo una operación quirúrgica), y en otra ocasión es enviado al

oeste, a la tierra vecina de Avantī, para tratar de ictericia a su gobernante, el rey Pajjota.[21]

La primera vez que escuchamos que el Buda recibe tratamiento médico de Jīvaka se debe a que padece «una alteración de los humores corporales». Es imposible saber con precisión lo que esto significa, ya que todas las enfermedades son, según se entendía entonces, resultado de la perturbación de los humores. Jīvaka le dice a Ānanda que frote el cuerpo del Buda con grasa durante varios días, y recomienda a Gotama que, como purgativo, haga vahos con una infusión de lotos, seguida de un baño caliente, y beba zumos hasta que se halle totalmente recuperado. Una vez que el tratamiento tuvo éxito, Jīvaka solicitó al Buda que diese permiso a los mendicantes para vestir telas de buena calidad ofrecidas por los cabezas de familia, en lugar de trapos, cosa con la que Gotama se mostró de acuerdo.[22]

El Vinaya pali habla de una época, en Magadha, en que había tantas personas que sufrían lepra, forúnculos, eczemas, tuberculosis y epilepsia que Jīvaka estaba demasiado ocupado para recibirlos y tenía que alejarlos de su clínica. Desesperadas, algunas de estas personas decidieron ordenarse como mendicantes con el fin de recibir tratamiento. Una vez que se curaban, sin embargo, renunciaban a sus votos y volvían con sus familias. Cuando Jīvaka se dio cuenta de lo que estaba pasando, se puso furioso y los criticó públicamente por su comportamiento (no queda claro si fue porque lo habían engañado o porque habían abusado de la posición privilegiada de los mendicantes). En cualquier caso, le dijo al Buda que ya no se debía permitir que las personas que padeciesen alguna de estas enfermedades fuesen aceptadas en la comunidad de mendicantes, a lo que Gotama también se mostró de acuerdo.[23] En otra ocasión, esta vez en Vesālī, Jīvaka observó que los mendicantes comían alimentos muy pesados, y le dijo al Buda que esto era malo para su salud. Sugirió entonces que se les proporcionase un «lugar para caminar y una habitación para tomar baños de vapor». Una vez más, Gotama estuvo de acuerdo.[24]

En todos estos casos, Jīvaka no duda en plantear sus exigencias al Buda, quien las acepta sin reparos. Jīvaka demostraba una autoridad que puede que le viniese solamente a causa de sus conocimientos médicos, pero quizá también se vio incrementada por el prestigio de haber estudiado y vivido en Taxilā. Como hombre hecho a sí mismo, que había viajado mucho, podría haber sido la figura más culta, cultivada y cosmopolita de Rājagaha.

Estos pasajes nos sugieren que Jīvaka es alguien que no

muestra a Gotama la misma deferencia que el resto de los adeptos. Si le ofrece tratamiento médico a él y sus mendicantes es porque así se le ha ordenado el rey y no necesariamente por la devoción que le suscita ser practicante del dharma. Asimismo, es muy posible que abrazase el budismo de manera formal relativamente tarde en la vida del Buda. Gotama parece haber considerado a Jīvaka como un igual, y tal vez lo admiraba como modelo de la clase de persona que encarna las virtudes de un adepto. Él lo describe en un discurso breve como el primero entre sus adeptos «en ser amado por la gente», como señala G.P. Malalasekera, o alguien «en quien las personas depositan su confianza», tal como Bhikkhu Bodhi prefiere traducir *puggalappasannāna*.[25] Jīvaka pudo irradiar, de manera natural, calor, atención y confianza hacia los demás, lo que le llevaba a granjearse su afecto.

(4)

Cuando Gotama tenía setenta y dos años, estalló una crisis en Rājagaha. En connivencia con Ajātasattu, hijo de Bimbisāra, el primo de Gotama, llamado Devadatta, propuso ponerse al frente de la comunidad de mendicantes, de manera que Gotama pudiese retirarse y pasar tranquilamente el resto de sus días. Gotama rechazó sin titubeos esta oferta, despreciando a Devadatta por «rastrero» y recordándole que, después de su muerte, no tenía intención de colocar a ninguna persona a cargo de la orden. Además, el Buda hizo que Sāriputta denunciase en público a Devadatta, declarando que ya no podía considerarse digno de respeto. Esto condujo a un cisma en la comunidad, que llevó a Devadatta y sus seguidores a establecer una comunidad más ascética y vegetariana en Cabeza de Gayā, donde cuarenta años antes Gotama había predicado el discurso *Sobre el fuego*. El príncipe Ajātasattu, por su parte, obligó a su padre a abdicar, encarcelándolo después y dejándolo morir de hambre.

La noticia de la condena de Devadatta por parte de Gotama no tardó en llegar al principal rival del Buda, Nigaṇṭha Nātaputta (Mahāvīra). El discurso *Al príncipe Abhaya* nos cuenta de qué modo Abhaya, el medio hermano de Jīvaka, que a la sazón ya era un hombre de unos sesenta o setenta años, «fue a visitar a Nigaṇṭha Nātaputta, el cual le dijo: “Ven, príncipe, refuta las enseñanzas del errante Gotama y la gente hablará bien de ti”». Nātaputta ve esto como una excelente oportunidad para dañar aún más la reputación de Gotama. Entonces le dice a Abhaya que pregunte a Gotama si

diría alguna palabra que pudiese perjudicar a los demás. Si Gotama responde afirmativamente, debe preguntarle: «Entonces, ¿cuál es la diferencia entre tú y una persona común?». Y si responde que no, tiene que preguntarle: «Entonces, ¿por qué has dicho que Devadatta es incorregible e irá al infierno? Porque estas palabras han hecho que Devadatta se sintiese enojado y molesto». Nātaputta creía que, «si se le planteaba a Gotama esta doble pregunta, entonces, como un gancho de hierro clavado en la garganta de un hombre, no le sería posible tragarlo ni extraerlo».[26] Abhaya invita al Buda a comer en su casa. Tras haber comido, le plantea la pregunta de Nātaputta:

–¿Alguna vez dirías algo que fuese inoportuno y desagradable para los demás?

–No hay una respuesta sencilla a esta pregunta, príncipe –responde Gotama.

–En ese caso –observa Abhaya–, los Niganṭhas han perdido.[27]

Este discurso budista (abiertamente polémico) revela que Nātaputta aún depende de la dualidad de «es» y «no es», de sí y no, mientras que el Buda «enseña el dharma del medio, que evita ambos callejones sin salida».[28] Gotama reconoce que el lenguaje puede engañarnos fácilmente cuando esperamos una respuesta sencilla a cualquier pregunta, mientras que la vida suele ser mucho más ambigua y complicada de lo que permite la ley del medio excluido.

Mientras hablan, Abhaya mece un bebé en su regazo. El Buda le pregunta entonces qué haría si el bebé se introdujese un palo o una piedra en la boca. El príncipe responde que «sujetaría la cabeza del niño con la mano izquierda, doblaría un dedo de la mano derecha y retiraría el objeto, aunque eso supusiese hacerle sangre, porque tengo compasión por el niño». Gotama le explica que las palabras que ha dicho a Devadatta también estaban motivadas por su compasión hacia los demás. Y entonces pasa a enumerar todas las variables que tuvo en cuenta antes de decirle a su primo lo que le dijo. Al igual que con el ejemplo del bebé, también debía actuar de una manera rápida, oportuna y adecuada a la situación en cuestión. En su caso, tuvo que decirle algo que era beneficioso, pero también desagradable.

Abhaya pregunta de nuevo al Buda si tiene una respuesta predeterminada para cuando alguien le formula una cuestión o si responde de forma espontánea. Entonces, Gotama pregunta a su vez al príncipe cómo responde cuando alguien le pide el nombre de una parte poco conocida de un carro.

–Como consumado fabricante de carros –responde el príncipe–, estoy familiarizado con todas las partes de un carro. Así que la respuesta se me ocurriría en el acto.

–De la misma manera –prosigue Gotama–, cuando la gente viene a mí a formularme alguna pregunta, la respuesta también se me ocurre en el momento.

La razón de ello –explica– se debe a que «penetra "en lo que sucede en la mente de las personas" (*dhammadhātu*)». Su comprensión del ser humano es tan completa como el conocimiento que tiene Abhaya de los carruajes, de modo que las personas y sus motivaciones son transparentes para él. Él responde de inmediato y de manera intuitiva y sorprendente, tal vez, incluso para sí mismo.

Impresionado por la forma en que Gotama ha afrontado el reto de Nātaputta, Abhaya señala: «Me has aclarado el dharma de muchas maneras. A partir de ahora, por favor, considérame un adepto que ha tomado refugio de por vida».[29]

Dicho con otras palabras, el príncipe renuncia a su fe jainista y se convierte al budismo.

Quizá fuese también en torno a este momento cuando Jīvaka decidió convertirse en un seguidor comprometido del Buda. El discurso epónimo *A Jīvaka* afirma que Gotama se alojaba en la arboleda de Mangos del médico, la cual se encontraba fuera de la ciudad de Rājagaha en el camino hacia el Pico del Buitre. Posiblemente esta arboleda sirvió de lugar para la convalecencia del Buda, en cuyo caso podría haberse encontrado allí a causa de alguna enfermedad o de su precaria salud. Sea como fuere, Jīvaka acude a ver a Gotama y le dice que la gente comenta que el Buda mata animales y come su carne con pleno conocimiento de su procedencia.[30] Este es exactamente el tipo de rumor que los partidarios de Devadatta propagaron en Rājagaha para desacreditar al Buda. Si Jīvaka se había planteado, como Abhaya, seguir a Nātaputta, quien enseñaba que uno no debe dañar ni siquiera al más pequeño insecto, podría haberse sentido personalmente concernido por la acusación vertida sobre Gotama.

El Buda le responde que está siendo tergiversado por estas personas. A continuación, le explica que solo se puede comer carne en tres casos: «cuando no hemos visto, ni oído, ni sospechamos» que el animal ha sido sacrificado para nosotros.[31] Esta es la posición estándar, repetida a lo largo del canon, referida al tópico de comer carne. También es lo que le dice a Devadatta en respuesta a la propuesta de su primo de que la comunidad de mendicantes adopte el vegetarianismo.

A muchos lectores modernos esta postura les parece hipócrita. ¿Cómo –se preguntan– puede alguien cuya enseñanza se basa en los principios de la condicionalidad y la ausencia de daño no entender que los animales son sacrificados para alimento porque existe un mercado para su consumo? Convertirse en vegetariano disminuye la demanda del mercado de la carne y, por tanto, contribuye a salvar la vida de peces, aves y animales que, de otra manera, terminan siendo cocinados. La causa y el efecto en este caso son algo obvio, así pues, ¿por qué Gotama, cuyo despertar se basa supuestamente en su conocimiento del funcionamiento de la causalidad, no presta atención a esto? Afirmar que nunca debemos comer la carne de un animal si sospechamos que ha sido sacrificado para nosotros personalmente, pero podemos comer tanta carne como deseemos, siempre y cuando el animal sacrificado se venda en el mercado, es una moralidad puesta a nuestro servicio, que no brinda en absoluto ningún consejo claro en cuanto al modo en que una sociedad debe abordar la cuestión de la violencia contra los animales.

Este podría haber sido el tipo de argumento, bien razonado, que el propio Devadatta empleó para convencer a sus seguidores de que se hiciesen vegetarianos. Estaría de acuerdo con su idea de que las reglas morales se formulan en abstracto y después se aplican en todos los ámbitos. Pero el enfoque ético del Buda –que hoy llamaríamos «situacional»– es completamente diferente. Se trata de una ética que parte del reconocimiento de la complejidad y singularidad de cada situación moral y reconoce también que ningún libro de mandamientos, como la Torá, por ejemplo, es capaz de proporcionar a priori una solución definitiva. Para hacer frente a un dilema moral, uno no se pregunta «¿Qué debo hacer?», como si la respuesta a la pregunta ya existiese en un espacio metafísico ideal, sino más bien «¿Cuál es la cosa más sabia y amorosa que hacer en este caso concreto?» No existe, para esa pregunta, una respuesta abstracta que sea siquiera concebible.

Cuando el Buda fundó su comunidad de mendicantes, no había reglas de ningún tipo. Solo cuando los mendicantes cometían actos concretos que daban lugar a consecuencias específicas se creaba una regla para regular ese comportamiento. Pero, al final de su vida, Gotama dijo a Ānanda que, después de su muerte, la comunidad podía «descartar las reglas menores».[32] Eso nos sugiere que las normas que formuló eran respuestas al contexto social e histórico en que vivía. Así pues, cuando Jīvaka insistió en que se permitiese a los mendicantes aceptar tela de buena calidad, el Buda instituyó, presumiblemente por razones de salud, una regla con este

propósito. También reconocía que, a medida que los tiempos y las situaciones cambian, las reglas pueden llegar a ser anacrónicas o redundantes y, por tanto, ya no resultan aplicables.

El hecho de que una ética situacional se centre en dilemas específicos y singulares no significa que carezca de valores rectores. Tras haber explicado a Jīvaka su postura referente al consumo de carne, Gotama identifica los principios básicos que sustentan una vida ética. «En este caso, Jīvaka, un mendicante depende para vivir de un determinado pueblo o ciudad. Vive impregnando el mundo con una mente imbuida de amor, compasión, alegría altruista y ecuanimidad.»[33] Es decir, con independencia de la comunidad en que vivamos, con su mezcla única de personas inmersas en circunstancias sumamente específicas, tratamos de mantener una ecuanimidad sincera, generosa y radiante en nuestras interacciones. Lo que uno termine diciendo y haciendo en estas circunstancias no vendrá determinado principalmente por una lista de reglas o leyes, sino por nuestra preocupación y cuidado de las personas particulares con las que nos relacionemos.

En el caso del consumo de carne, un enfoque situacional tendría en cuenta, en primer lugar, la mayor cantidad de factores implicados que fuese posible: el uso de la tierra en la que se cría el animal, cómo se le trata, el grado de dolor que experimenta al morir, el grado en que es necesaria la proteína animal para la salud, las opiniones y las prácticas de la propia religión o cultura, nuestras preocupaciones morales acerca de quitar la vida, y así sucesivamente. La postura que el Buda sostenía sobre el tema estaba, según sospecho, basada en una evaluación comparable de las muchas necesidades en conflicto y percepciones que existían en su época. Aceptar la opinión de Gotama en la materia como la posición oficial «budista» sobre el consumo de carne, válida para todas las épocas, sería contradecir precisamente lo que resulta distintivo en su enfoque ético. Del mismo modo, insistir, como hace Devadatta, en que todos los budistas deben ser vegetarianos alimentaría el tipo de dogmatismo del cual el Buda animaba a sus seguidores a liberarse.

A Jīvaka concluye con la misma frase que aparece al final del discurso *Al príncipe Abhaya*. Jīvaka elogia las palabras del Buda y dice: «Por lo demás, por favor, considérame un adepto que ha tomado refugio de por vida».

Según los comentarios pali, Abhaya se sorprendió tanto por el asesinato por hambre del rey Bimbisāra por parte del príncipe Ajātasattu que renunció a la vida del hogar para unirse a la orden de mendicantes de Gotama. Al infligir una muerte lenta y dolorosa a Bimbisāra, Ajātasattu también asesinó al padre de sus hermanos, tan solo por parte de padre, Abhaya y Jīvaka. No sabemos lo cerca que estos hijos ilegítimos estaban de su padre, pero puesto que Abhaya portaba el título de «príncipe», es probable que fuese admitido dentro de la casa real. Tras ingresar en la comunidad, Abhaya entra en la corriente al escuchar al Buda transmitir la parábola de la tortuga ciega, la cual ilustra que nacer como ser humano es tan improbable como lo es para una tortuga ciega subir a la superficie del océano, una vez cada cien años, para insertar su cuello en un yugo de oro lanzado sobre las olas.[34] Jīvaka, por su parte, siguió siendo médico de la corte –puede que, al ser un trabajador forzoso, no tuviese otra elección– y médico personal del nuevo rey, que era a la vez su medio hermano y el asesino de su padre.

Sin embargo, Abhaya y Jīvaka no fueron los únicos que se sintieron apesadumbrados por la muerte de Bimbisāra. El *Sāmaññaphala Sutta* describe una ocasión, después de este trágico suceso, en la que el rey Ajātasattu estaba descansando en el techo de su palacio con sus ministros y asesores en una noche de luna llena. El rey, preocupado por lo que había hecho, pregunta si alguien podría recomendarle un errante o brahmán al que pudiese visitar para «llevar la paz a mi corazón».[35]

Los ministros le sugieren que visite a cualquiera de una serie de figuras santas, como el venerado Niganṭha Nātaputta, que en ese momento residía en Rājagaha. Pero Ajātasattu permanece impertérrito y no responde. Luego se vuelve a su medio hermano, que está sentado a su lado, y le pregunta: «Y tú, amigo Jīvaka, ¿por qué callas?».

El médico propone al rey hacer una visita al errante Gotama, que, casualmente, se halla en la arboleda de mangos de Jīvaka acompañado de un gran contingente de mendicantes. Lo que se desprende de esta situación es que, según parece, la culpa y la angustia del rey eran de tal magnitud que estaban más allá del alcance de los tratamientos médicos convencionales y requerían las habilidades de un médico del alma humana.

Entonces el rey y su séquito, montados en elefantes, se dirigieron a la arboleda de mangos del médico. Pero, cuando ya estaban cerca, «el rey sintió miedo y terror y el vello se le erizó. Al

experimentar ese temor, preguntó a Jīvaka: “Amigo Jīvaka, ¿no me estarás engañando y entregándome a un enemigo? ¿Cómo es posible que, habiendo un gran número de mendicantes, no se escuche ni el menor sonido, estornudo o tos?”».

Jīvaka tranquiliza a Ajātasattu diciéndole que es perfectamente seguro. A continuación, desciende de su montura y se dirige a un pabellón circular en el que pueden verse lámparas ardiendo. El rey observa con ansiedad dentro del edificio y susurra a Jīvaka: «¿Dónde está el Maestro?».

Jīvaka le explica que el Maestro es el que está sentado delante de la columna central con los mendicantes frente a él.

A menos que el objetivo de este pasaje sea el de crear un efecto dramático, parecería que Ajātasattu no hubiese visto antes a Gotama, puesto que es incapaz de identificarlo entre los mendicantes congregados. Entonces se acerca al Buda, se sitúa a su lado y, observando a los mendicantes sentados en silencio, comenta:

–Ojalá el príncipe Udāyabhadda tuviese esa misma calma.

–¿Tus pensamientos se dirigen a la persona que amas? –le pregunta Gotama.

–Sí –le responde el rey–, el príncipe Udāyabhadda es muy querido para mí. Pero ojalá fuese tan silencioso como tus mendicantes.[36]

¿Es este curioso intercambio una manera de ilustrar el estado mental nervioso y agitado del rey? ¿O bien captura la interacción difícil entre dos hombres en su primer encuentro, que, si bien sabían el uno del otro, es poco probable que albergasen demasiada confianza mutua? En este punto, en respuesta a una pregunta formulada por el rey acerca de los beneficios de llevar la vida de un errante, leemos una larga y polémica digresión, al término de la cual Ajātasattu elogia el discurso del Buda y declara, utilizando exactamente las mismas palabras que Abhaya y Jīvaka: «Por lo demás, por favor, considérame un adepto que ha tomado refugio de por vida». Una vez que se establece este vínculo formal de confianza, el rey se arma de valor para admitir lo que le está atormentando: «La transgresión me venció –señala–. Estúpido, confundido y malvado como soy, por el bien del trono, privé de su vida a mi padre, ese buen hombre y justo rey. ¡Ojalá el Maestro acepte mi confesión de esta mala acción para que pueda contenerme en el futuro!».[37]

Aunque la tradición budista considera que el parricidio –al igual que asesinar a la propia madre, matar a un arahant, derramar la sangre de un *tathāgata* y provocar un cisma en la comunidad– es un

acto cuyo resultado es inmediato y inexpiable (*ānantarikakamma*), Gotama le dice a Ajātasattu: «Puesto que has reconocido tu transgresión y la has confesado como es debido, la aceptaré. Porque el que reconoce su transgresión como tal y la confiesa con el objetivo de mejorar, en el futuro crecerá en la noble disciplina».[38]

Si bien esta declaración podría dar la impresión de que los pecados del rey han sido perdonados, no ocurre tal cosa. El Buda es un médico del alma, no un sacerdote que dispensa la absolución. No hay nada que pueda hacer acerca de las consecuencias inevitables que se desarrollarán a causa de lo que el rey ha hecho. Lo único que puede hacer es afirmar que el reconocimiento público del acto tal vez alivie el trauma psicológico de Ajātasattu, y que quizá, a su debido tiempo, se encuentre en un estado de ánimo adecuado para proceder en el Óctuple Sendero.

Ajātasattu parece no haber reparado en estas sutilezas. Es de suponer que, creyendo que ha sido absuelto de su crimen, «regocijándose y deleitándose al escuchar estas palabras», el rey «se levantó de su asiento, saludó al Maestro y se fue manteniendo su costado derecho hacia él». Cuando ya se había marchado, Gotama se dirigió a sus mendicantes y declaró: «El rey está sentenciado; y su destino, sellado. Si no se hubiera sentido tan atormentado por la culpa y el remordimiento derivados de haber matado a su padre, el ojo del dharma puro e inmaculado habría surgido en él cuando estaba sentado aquí, escuchando el discurso».[39]

No existen registros de que Gotama y Ajātasattu se encontrasen de nuevo. También Jīvaka desaparece en este momento de la narración de la vida del Buda. Incluso los comentarios, a cuyos autores en general les gusta atar esos cabos sueltos, no nos dicen nada de lo que fue de él después de esta reunión.

(6)

El Vinaya pali narra una conmovedora historia acerca de cómo Gotama y Ānanda, su asistente, visitaron una comunidad de mendicantes, uno de los cuales padecía disentería y yacía abandonado en un charco de sus propios excrementos. Cuando el Buda le preguntó por qué nadie se ocupaba de él, el hombre respondió que, debido a su enfermedad, no era de ninguna utilidad para la comunidad. Gotama ordenó a Ānanda que fuese a buscar un poco de agua para bañarlo. Una vez aseado, lo acostaron en un carro y fueron a buscar a los otros mendicantes. Entonces el Buda les reprendió por hacer caso omiso a su hermano enfermo, y luego

les dijo: «*Bhikkhus*, no tenéis padre ni madre que puedan cuidaros. Si no os cuidáis los unos a los otros, ¿quién os cuidará, entonces? Aquel que me cuide, también debería cuidar a los enfermos».[40]

Este notable pasaje nos muestra tres cosas: Gotama se encarga personalmente de ofrecer cuidados de enfermería a un mendicante indispuesto que ha sido rechazado por su comunidad, se identifica con los que están enfermos y declara que aquellos que se preocupan por él –es decir, por lo que él encarna– también deben asistir a los enfermos. Este pasaje va mucho más allá de la simple *comparación* del Buda con un médico y de su dharma con un tratamiento terapéutico, algo que se ha convertido en un lugar común del budismo. Aquí nos encontramos con Gotama ensuciándose las manos, no metafóricamente, para cuidar de una persona enferma. Se plantea, pues, la posibilidad de que alentase activamente a que sus seguidores sirviesen como médicos y enfermeros, que su comunidad primitiva no se ocupase únicamente del bienestar espiritual, sino también de la atención a los sufrimientos, muy reales, causados por el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. La posibilidad de que los mendicantes fuesen considerados médicos se ve reforzada por un pasaje en el Vinaya Mūlasarvāstivāda, que cuenta cómo el rey Pasenadi «varias veces confundió con médicos a los mendicantes budistas debido a sus vestimentas similares».[41]

Este episodio asimismo nos brinda otra perspectiva de la primera de las cuatro tareas. Comprender el sufrimiento significa abrazar concretamente la condición de los que padecen alguna dolencia, considerándolos de la misma manera que uno consideraría al Buda. El recién nacido indefenso, la persona atormentada por la enfermedad, el hombre de edad avanzada que ya no es capaz de cuidar de sí mismo, la mujer con una dolencia terminal que es consciente de que su vida toca a su fin, todas estas personas nos revelan el dharma con la misma eficacia que el propio Buda. En presencia de tanto sufrimiento, no hay espacio para reflexionar sobre el significado del término *dukkha* o para especular acerca de cuál podría ser su final. Tenemos el reto de responder a la urgencia de la situación de un modo que no se halle determinado por nuestra reactividad habitual. No existe un modo correcto o «budista» de hablar o de comportarse en tales casos. Estamos llamados a decir o hacer algo sin dudarlo, al igual que Gotama y Ānanda asistieron inmediatamente las necesidades del mendicante enfermo.

El hecho de que, en la actualidad, cada vez más gente encuentre el dharma gracias a su experiencia de primera mano de la eficacia

de la atención plena para el tratamiento de determinadas condiciones médicas nos indica la importancia de este tipo de cuidado y curación en el dharma de Gotama. Esas personas no se sienten atraídas por este tipo de práctica debido a un interés por la filosofía o las doctrinas budistas. La idea de convertirse en budista podría ser la última cosa que pasa por su mente, sino que han encontrado una estrategia de meditación que les funciona a la hora de aceptar dolencias físicas o mentales específicas. Sin embargo, en lugar de desestimar su experiencia como el resultado de una práctica secular de la atención plena de la que se ha eliminado el rico contexto filosófico y ético del budismo, yo prefiero pensar que han experimentado el corazón vivo del dharma, en torno al cual, durante siglos, se han superpuesto numerosas capas de religiosidad, moral y creencias.

El único otro texto canónico que menciona a Jīvaka es un sutta, en los *Discursos numéricos*, en el que se incluye al médico (junto con Mahānāma) en la lista de veintiún cabezas de familia y adeptos realizados:

> Poseyendo seis cualidades, Jīvaka, el cabeza de familia, ha arribado a su consumación en el *tathāgata*, se ha convertido en vidente de lo inmortal y ha contemplado lo que no muere. ¿Cuáles son estas seis? Confianza lucida en el Buda, confianza lúcida en el dharma, confianza lúcida en el sangha, noble virtud, noble comprensión y noble liberación.[42]

Este pasaje afirma inequívocamente que Jīvaka y el resto de cabezas de familia llevaban una vida plena asentada en el más profundo conocimiento del dharma. La adición de «noble comprensión» y «noble liberación» a la definición estándar de la entrada en la corriente sugiere que una consumación como esta implica algo más que la adopción de los compromisos y la ética del Óctuple Sendero. Al utilizar el lenguaje de la cuádruple tarea, el pasaje muestra que el cabeza de familia ve lo «inmortal» (la tercera tarea), lleva una vida basada en esa experiencia e inspirada por ella y también participa plenamente en el cultivo del Óctuple Sendero (la cuarta tarea). Esa existencia, infundida con la comprensión y la libertad, conduce a lo que el texto describe como «culminación en el *tathāgata*».

Si estoy en lo cierto al suponer que Jīvaka se convirtió formalmente en adepto a consecuencia de la rebelión de Devadatta, cuando Gotama tenía setenta y dos años, entonces él habría alcanzado su consumación durante los últimos ocho años de la vida del Buda. Esta cronología implica que logró su realización, basada en el conocimiento de lo inmortal, en el contexto de su trabajo

cotidiano como médico que atendía al sufrimiento de sus pacientes. Al seguir el mandato del Buda de que quien lo asiste a él también «debe cuidar a los enfermos», Jīvaka sirve como ejemplo de alguien que ha experimentado el nirvana, pero en lugar de volver la espalda al mundo, lo abraza en su totalidad.

9.
Lo sublime cotidiano

«Buenos copos de nieve. No caen en ningún otro lugar.»

PANG, EL SEGLAR (740-808)

(1)

La meditación tiene su origen y culmina en lo sublime cotidiano. Tengo escaso interés en el logro de estados de concentración sostenida en los que la riqueza de la experiencia sensorial se ve sustituida por un puro éxtasis introspectivo. Tampoco tengo ningún interés en la recitación de mantras, la visualización de Budas o mandalas, el disfrute de experiencias extracorporales, la lectura de los pensamientos ajenos, la práctica del sueño lúcido o la canalización de energías psíquicas a través de los chakras y, mucho menos, en permitir que mi consciencia sea absorbida en la perfección trascendente de lo Incondicionado. La meditación consiste en aceptar lo que le sucede a este organismo mientras contacta con su entorno a cada momento. No rechazo la experiencia mística. Rechazo únicamente la opinión de que la mística se oculta detrás de lo meramente aparente o de que sea distinta de lo que ocurre en el tiempo y el espacio en este momento. La mística no trasciende el mundo, sino que lo impregna. «No es lo místico cómo sea el mundo –señaló, en 1921, Ludwig Wittgenstein–, sino que sea».[1]

Tal como lo entienden Edmund Burke y los poetas románticos, lo sublime excede nuestra capacidad de representación. El mundo es excesivo: cada brizna de hierba, cada rayo de sol, cada hoja que cae es excesiva. Ninguna de estas cosas puede ser adecuadamente recogida en conceptos, imágenes o palabras, sino que nos sobrepasan y se vierten más allá de los límites del pensamiento. Su sublimidad hace que se detengan el pensamiento y la mente calculadora, dejándonos sin palabras y abrumados por el asombro o

por el temor. Sin embargo, nosotros, animales humanos que disfrutamos y nos regocijamos con nuestro lugar y que anhelamos seguridad, certeza y consuelo, desterramos lo sublime y lo olvidamos. Y el resultado de ello es que la vida se vuelve plana y opaca. Cada día se reduce a la repetición de acciones y eventos habituales que, si bien son insípidamente reconfortantes, carecen de la intensidad que tanto anhelamos y tememos.

Experimentar lo sublime cotidiano requiere desmantelar el condicionamiento perceptual, que insiste en vernos a nosotros y al mundo como esencialmente cómodos, permanentes, sólidos y «nuestros». Significa abrazar el sufrimiento y el conflicto, en lugar de alejarse de ellos, para cultivar una atención incorporada que contemple las dimensiones trágicas, cambiantes, vacías e impersonales de la vida, en lugar de sucumbir a las fantasías de glorificación u odio hacia uno mismo. Esto es algo que lleva tiempo; es una práctica que insume toda una vida.

Lo sublime cotidiano se refiere a nuestra vida ordinaria experimentada desde la perspectiva de la cuádruple tarea. Como hemos visto, esto implica (1) abrazar abiertamente la totalidad de nuestra situación existencial, (2) soltar los patrones de reacción habituales de pensamiento y conducta que han provocado esta situación, (3) valorar de modo consciente los momentos en que se calman dichos patrones de reacción y (4) comprometerse con una forma de vida que emerja de esa quietud y responda de manera empática, ética y creativa a la situación en cuestión.

Entendida de este modo, la meditación no consiste en obtener el dominio de los procedimientos técnicos que, según se supone, garantizan las realizaciones correspondientes a los dogmas de una determinada ortodoxia religiosa. Su objetivo tampoco estriba en alcanzar una visión privilegiada o trascendente de la naturaleza última de la realidad, la mente o Dios. A la luz de la cuádruple tarea, la meditación constituye el cultivo continuo de una sensibilidad, de una manera de atender a todos los aspectos de nuestra experiencia en el contexto de un marco de objetivos y valores éticos.

A lo largo de la historia, monjes y yoguis en las culturas budistas han desarrollado tecnologías espirituales en un alto grado, que han resultado en niveles de refinamiento mental, control y absorción que pueden parecer increíbles a los occidentales modernos. Sin embargo, desde una perspectiva dhármica, el valor de estos logros no se encuentra en que sean humanamente posibles, sino en su contribución a la práctica de la cuádruple tarea. No es

difícil imaginar que uno pueda estar muy versado en ciertas técnicas de meditación y, aun así, sea incapaz de abrazar abiertamente la condición de *dukkha* que impregna la vida de los demás y de uno mismo, de abandonar las reacciones egocéntricas a *dukkha*, de contemplar la interrupción de dicha reactividad y de cultivar una forma radicalmente diferente de ser en el mundo.

La sensibilidad de la meditación nos permite cultivar una comprensión de la experiencia momento a momento, de igual modo que desarrollamos apreciación por el arte, la poesía o la naturaleza. Arraigados en el cuerpo y los sentidos, valoramos una actitud abierta a lo desconocido, investigamos con una curiosidad incesante nuestro aparato sensorial, escuchamos con atención lo que otros tienen que decir, estamos dispuestos a poner entre paréntesis nuestras actitudes y opiniones habituales y cuestionamos lo que está pasando, en lugar de limitarnos a dar las cosas por sentadas. El desapego de la meditación no es una consideración (o desconsideración) distante, sino una toma de perspectiva que engendra otro tipo de respuesta a lo que sucede. Y empieza con la respiración, nuestra relación primordial con la estructura del mundo en el que nos hallamos inmersos.

(2)

En la época de Gotama, era imposible caminar por el campo en el norte de la India durante los tres meses que duraba el monzón, porque los ríos crecían y los caminos y carreteras se convertían en lodazales. Por esa razón, el Buda y sus seguidores se asentaban en un parque o una arboleda, y se dedicaban a discutir y a la contemplación. Inevitablemente, la gente tenía curiosidad por saber lo que hacía aquel hombre durante esos retiros. «¿Por qué –pueden haberse preguntado– esta persona conocida como el "Despierto" tiene necesidad de practicar la meditación?» Y esta es la respuesta que Gotama transmitió a sus seguidores para que la comunicasen a esas personas: «Durante la residencia de las lluvias, amigo, el Maestro reside generalmente en la concentración mediante la atención plena a la respiración... [Porque] si se pudiese decir de algo "esta es una noble morada, se trata de una morada sagrada, esta es la morada del *tathāgata*", es de la concentración mediante la atención plena a la respiración de la que uno realmente podría decirlo».[2]

Este pasaje nos muestra que la consciencia asentada en la respiración es el fundamento de todas las tareas contemplativas

impartidas por Gotama y sus seguidores. En su esencia, esta meditación es una «morada» existencial en los ritmos primarios del cuerpo que lo vinculan de manera continua a la biosfera. Como disciplina, implica una vigilancia constante para no ser «engullido» por el torrente de pensamientos que atraviesan nuestra mente y, en lugar de ello, retornar una y otra vez a la sensación incorporada de la experiencia que tan fácilmente olvidamos. Al llamarla una «noble morada», Gotama sugiere que es algo más que la habilidad psicológica de controlar los pensamientos, ya que fomenta una postura moral de dignidad. Acomodarse al ritmo de la respiración conduce a una postura física vertical y equilibrada, así como a una relación digna y sensible con los demás y con el mundo.

Al calificarla no solo de «noble morada», sino también de «morada sagrada» (*brahmavihāra*), Gotama recurre, en un contexto no-teísta, a un término comúnmente utilizado para referirse a una deidad (Brahma). Sin embargo, el término «sagrado» no se refiere, en este caso, a una deidad supramundana, sino a lo sublime cotidiano, que se revela cuando la mente se aquieta y se enfoca asentándola en el ritmo de la respiración. Lo sagrado no se ubica en un reino trascendente más allá del mundo o de uno mismo, sino que se da a conocer, aquí y ahora, cuando la mente se relaja, tranquiliza y se vuelve más clara y nítida a medida que va estabilizándose la atención a la respiración. La dimensión «sagrada» de la experiencia se muestra cuando soltamos las preocupaciones constrictivas y obsesivas con el «yo» y lo «mío», lo que nos permite retornar a un mundo que trasciende nuestros mezquinos intereses y refleja nuestras preocupaciones primordiales. Un mundo así no es manejable, sino que nos sobrepasa. Se vierte sin descanso, con voluptuosidad, pero ya se ha ido en el momento en que tratamos de apropiarnos de él y de controlarlo.

Al considerar que la atención a la respiración es una morada sagrada, Gotama la sitúa junto a las más conocidas «moradas sagradas» de la bondad, la compasión, la alegría altruista y la ecuanimidad, cuatro cualidades de la mente que se celebran a lo largo del canon. Dado que centrarse en la respiración nos arraiga en el ritmo de la vida, también nos lleva a sentir el mismo ritmo que alienta a otras criaturas sensibles y darnos cuenta de la relación empática que mantenemos con todo lo que respira. Esa ecuanimidad abierta proporciona la base que nos permite aspirar a que todos los demás seres sean felices (bondad), deseándoles que no sufran (compasión) y regocijándose de su buena fortuna (alegría altruista). Desear que todos los seres –un número potencialmente

infinito de criaturas– sean felices y dejen de sufrir significa que este deseo participa de igual modo de la dimensión de lo sublime que excede al pensamiento. No se trata de un deseo calculado cuyo cumplimiento se juzga en función de que se alcance un resultado satisfactorio, sino que constituye, más bien, el anhelo de un tipo de sensibilidad que no puede contenerse a sí misma más de lo que el sol puede impedirse a sí mismo irradiar su luz y calor.

Para practicar esa morada meditativa, es necesario encontrar un lugar tranquilo, como un bosque o una capilla vacía, sentarse con la espalda recta bajo un árbol o en un banco, y dirigir nuestra atención a la sensación de inhalación y exhalación del aire. Debemos permitir que la respiración surja y sea liberada sin ninguna interferencia voluntaria por nuestra parte. De ese modo, aprenderemos a anclar nuestra atención en su ritmo natural, sin perdernos yendo detrás de los pensamientos ni sucumbir a la somnolencia.

Sin embargo, tan pronto como me torno consciente de la respiración, tiendo a sentirla forzada y deliberada y, en lugar de un proceso impersonal, empiezo a pensar que es «mía». Así, en vez de permitir que el cuerpo simplemente inhale y exhale de forma espontánea –algo que hace todo el tiempo que *no* le prestamos atención–, asumimos el control del proceso. Lo que tenemos que hacer ahora es relajar la atención, aunque sin perder la consciencia acrecentada de la respiración. Simulamos que somos un observador desinteresado, tratando de captar el cuerpo en el acto de inhalar y exhalar por su propia voluntad. Entonces, de repente, tal vez con cierta sorpresa, nos daremos cuenta de que la respiración ocurre por sí sola.

Cuando Mahā Koṭṭhita preguntó a Sāriputta por «la libertad de la mente a través de la vacuidad», este le respondió: «Cuando uno va a la selva, al pie de un árbol o una cabaña vacía, uno reflexiona: “Todo esto está vacío de un yo o de lo que pertenece a un yo”. Esta es la libertad de la mente a través de la vacuidad».[3] Uno se retira a un lugar desierto con el fin de habitar en una región que esté libre de la posesión y el control humano. En ausencia de cualquier otra persona que nos afecte o halague, somos capaces de recuperar una dignidad natural basada en la participación sobrecogedora de la deuda que tenemos con la vida. Por tanto, el mundo natural se convierte en una metáfora de la vacuidad, una revelación sublime de lo que es el no-yo, una morada de sosiego y libertad.

Al igual que las aves y los ciervos, el meditador que mora en esa vacuidad no tiene la intención de respirar de una manera

determinada. Los discursos no prescriben una forma de respirar correcta o preestablecida. Si la respiración es superficial e inestable, entonces es superficial e inestable. Simplemente, permitimos que el cuerpo sea como es y que la respiración suceda, sin dejar de ser plenamente conscientes de ellos. Cuando nos instalamos en esta práctica, no solo nuestra mente se tornará poco a poco más centrada y tranquila, sino que observaremos cómo la experiencia de la respiración no se limita a la nariz, la tráquea, los pulmones y el diafragma. La respiración se eleva y cae como el ritmo de una marea a lo largo de todo el cuerpo. «Al inhalar experimento el cuerpo; al exhalar experimento el cuerpo. Inhalo y exhalo calmando la inclinación del cuerpo (a respirar).»[4]

Gotama compara al meditador que mora en la respiración con un tornero experto, que entiende el efecto que el menor movimiento de sus manos y dedos tiene sobre la madera que está trabajando en el torno. Esta analogía ilustra el modo en que la atención plena no se limita a distanciarse para advertir pasivamente lo que está pasando ante el ojo interior, sino que se trata de una relación de exploración y potencialmente transformadora con el «material» pulsante, sensible y consciente de la vida. Esta atención incorporada aumenta la consciencia atenta, intensifica la curiosidad y la investigación de lo que está desarrollándose, estimula una enérgica aplicación a la tarea que induce una sensación de satisfacción en lo que uno hace y conduce a la tranquilidad, la concentración y la ecuanimidad.[5]

Esta meditación tampoco se limita a lo que hacemos en la postura sentada formal. «Al caminar, uno sabe “estoy caminando”; cuando está de pie, uno sabe “estoy de pie”; cuando se acuesta, uno sabe “estoy acostado”.» La práctica se extiende así a todo lo que hacemos. Asociar la atención principalmente con el acto de sentarse en un cojín durante un determinado periodo de tiempo supone limitar su eficacia. El objetivo es integrar la atención despierta en la totalidad de nuestra vida consciente. Esto es algo que el siguiente pasaje (he secularizado la terminología), repetido a lo largo del canon, deja muy claro:

> Son ellos quienes actúan con plena consciencia al salir y volver, cuando miran hacia delante y miran hacia atrás, al flexionar y extender sus extremidades, al usar su ropa y llevar su bolsa, al comer, beber, degustar e ingerir, cuando defecan y orinan, cuando caminan, están de pie, se sientan, duermen, despiertan, hablan y callan.[6]

Esta meditación tampoco está restringida a la consciencia de nuestro propio cuerpo, sino que también incluye la sensibilización hacia los cuerpos de los demás. De ese modo, prestamos atención a

su presencia física patente, a la forma en que habitan y mueven su cuerpo, a la manera en que su cuerpo interactúa con el nuestro, al modo en que sus ojos y boca denotan emoción, placer, dolor, miedo, nostalgia, amor u odio, a la forma en que su mano aprieta la nuestra, al modo en que nos estrechamos mutuamente cuando nos abrazamos.

Los que practican la meditación incorporada también se desprenden imaginariamente de su piel, reflexionando en lo que hay en el interior del cuerpo. Así, escanean el cuerpo «desde las plantas de los pies hacia arriba y desde la parte superior de la cabeza hacia abajo», recordando «pelos de la cabeza, vello del cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, diafragma, bazo, pulmones, intestinos, contenidos del estómago, heces, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, grasas líquidas, saliva, mocos, líquido sinovial y orina». En la época de Gotama, los errantes meditaban en los cementerios, observando los cadáveres mientras se convertían en «materia hinchada, amoratada y supurante» y eran desgarrados y devorados por cuervos, chacales y gusanos. «Este cuerpo –reflexionaban– es de la misma naturaleza y, al ser de ese modo, no está exento del mismo destino.»[7] Ser consciente del cuerpo supone la honestidad y el valor de ir más allá de la repulsión que uno pueda sentir acerca de sus partes constitutivas y del terror evocado por la anticipación de su muerte y desintegración.

(3)

Las enseñanzas de Gotama se originan en la apertura incondicional de nuestro corazón y nuestra mente a lo sublime cotidiano. Uno empieza con lo más cercano e íntimo –el propio cuerpo– y entonces enfoca esa atención en la cualidad sensorial de la propia experiencia, en el espectro completo del modo en que nos sentimos, en una situación dada, en un momento concreto. También estas sensaciones se registran inicialmente en la carne: malestar en el estómago, calidez y apertura en el pecho, constricción en la garganta, agitación en los genitales. En este punto, entra en juego la dimensión afectiva de la meditación. Si bien la atención plena implica un cierto grado de objetividad y ecuanimidad, no es un estado mental frío y desinteresado. Para conocer plenamente los tonos y matices de las sensaciones, es necesario, en primer lugar, aquietar el torbellino interior, tan a menudo provocado por ellas, con el fin de establecer una atención clara y penetrante.

Cultivar la consciencia de las sensaciones es crucial, debido a que muchos patrones de reacción habituales son provocados tanto por nuestros afectos corporales subjetivos como por los objetos o personas que creemos que son responsables de los mismos. Yo podría reaccionar con miedo a la amenaza de la violencia de otra persona, pero esa reacción instintiva se ve impulsada por la forma en que siento lo que ha dicho, lo cual queda registrado en alguna parte de mi cuerpo. La atención plena nos permite abrir una brecha entre las palabras de enojo de la otra persona y lo que me hacen sentir, aunque aparecen, por lo general, tan entrelazadas que son difíciles de desenredar. En el cultivo de esta brecha, uno aprende a habitar con calma y vívidamente en su espacio vacío, el cual es el espacio «inmediato, directamente visible, acogedor» del nirvana.

La tradición budista presenta el cultivo de la atención plena a lo largo de un espectro que comienza con la atención a la respiración y se extiende hasta alcanzar una consciencia comprehensiva de lo que está ocurriendo en nuestro cuerpo, mente y entorno. En el discurso *El establecimiento de la atención*, esta práctica culmina en la cuádruple tarea. Sería un error, sin embargo, concluir que uno debe meditar en estas tareas de la misma manera como se podría prestar atención a la respiración o el cuerpo. Aquí, el término *sati* debe entenderse en su sentido más literal de «recuerdo», en lugar de su significado más amplio de «atención plena». Esto significa que la práctica de la atención incluye *recordar* la visión central del dharma como una forma de refinar todavía más nuestra consciencia de la totalidad d la experiencia.

«¿Cuál es –pregunta Gotama en otro discurso– el poder de la atención plena? En este caso, un discípulo es consciente; está dotado de atención plena y de la consciencia más penetrante; recuerda bien y tiene en cuenta *lo que se ha dicho y hecho en el pasado* (la cursiva es mía).»[8] Ser consciente de la respiración, por ejemplo, significa que recordamos una instrucción escuchada en el pasado, ya sea hace diez minutos o diez años antes, y luego la aplicamos para mantener nuestra atención en la respiración. Si nuestra atención se desvía, habremos olvidado lo que supone que debemos hacer y tendremos que recordarlo de nuevo. Este tipo de consciencia no es diferente de la que tenemos, por ejemplo, de estar casado, que, si bien es en gran medida inconsciente, suscitará el recuerdo de nuestros votos matrimoniales tan pronto como nuestros pensamientos se desvíen para hacer algo que entre en conflicto con ellos. Esta cualidad de «rememorización» se ve eclipsada tan pronto como la atención plena se entiende como el simple hecho de estar

completamente atento al momento presente o de permanecer en un estado de consciencia carente de prejuicios, ninguno de los cuales parece tener demasiada relación con recordar algo que se ha dicho o hecho en el pasado.

Enraizar la atención en la cuádruple tarea significa mantener estas ideas en mente y aplicarlas para iluminar lo que está ocurriendo en nuestra experiencia en un determinado momento y lugar. De esta manera, la cuádruple tarea sirve como marco de referencia que suministra a la meditación su razón de ser. Cuando *Los fundamentos de la atención* define la atención como el «sendero directo al nirvana», está diciendo que prestar una atención incorporada a la vida conduce al alejamiento respecto de los patrones habituales y a darnos cuenta de que somos libres de responder a la vida de un modo que no esté condicionado por nuestros anhelos y temores, lo que propicia a su vez la aparición de momentos nirvánicos y abre la posibilidad de vivir con cordura en este mundo. Se alcanza el nirvana cuando prestamos una atención estrecha y firme a nuestro cuerpo y nuestra mente fluctuante y angustiada y a los entornos físicos, sociales y culturales en que estamos inmersos.

(4)

La noble búsqueda refiere que el surgimiento condicionado y el nirvana, los dos fundamentos del dharma que constituyen el despertar de Gotama, son «difíciles de ver» (*dudaso*) y «difíciles de comprender» (*duranubodho*).[9] Existen al menos tres formas en las que algo es «difícil» de ver: cuando se trata de un tópico intelectualmente complicado de entender, si es una escena dolorosa o molesta de observar, o bien si está relacionado con un objeto oculto o escondido de nuestra visión. Puesto que Gotama señala que su despertar comporta un cambio radical de perspectiva desde un «lugar» a un «fundamento», su experiencia va más allá de encontrar la solución a un problema intelectual desafiante. Es cierto que los budistas ortodoxos suelen presentar el «surgimiento condicionado» y el «nirvana» como conceptos sutiles y difíciles de entender, sin embargo, sus definiciones en los discursos de pali no son tan difíciles de entender. El «surgimiento condicionado» se reduce al principio subyacente de la contingencia, mientras que el «nirvana» se refiere simplemente al final (por periodos más o menos largos) de la reactividad. Cualquier dificultad que podamos tener a la hora de verlos o de comprenderlos no es fundamentalmente conceptual, sino

existencial.

Esa dificultad existencial es lo que sugiere el prefijo *du* (difícil), que precede tanto a *daso* («ver») como a *anubodho* («comprender»). La partícula *du* es la misma que el prefijo que encontramos en otro término clave: *dukkha*. Así *dudaso* podría ser traducido como «doloroso de ver», y *duranubodho* como «doloroso de comprender». El surgimiento condicionado y el nirvana no son difíciles de ver y comprender porque sean difíciles de aprehender con el intelecto. Son difíciles de ver y comprender porque nos confrontan con un fundamento carente de fundamento que puede resultar abrumador y aterrador. El surgimiento condicionado implica que la vida es infinitamente fluida, contingente e imprevisible; por su parte, el nirvana supone que, en ausencia de nuestras reacciones por defecto, nos encontramos ante dilemas morales que nos obligan a arriesgarnos a responder de un modo que podría empeorar las cosas.

Por el contrario, «amar, deleitarnos y regocijarnos» en nuestro propio lugar parece una opción más atractiva. Nos persuadimos de que todo está bien, de que estamos seguros con nuestras certezas y conceptos y de que nada puede amenazarnos. Por ilusoria que resulte esta postura, ofrece al menos cierto grado de comodidad. Puede resultar muy inquietante reconocer que cada «lugar» (una casa, un trabajo, un matrimonio, un yo) al que nos apegamos depende completamente de un delicado equilibrio de condiciones que podría desaparecer tan pronto como falla alguna de dichas condiciones. También nos preocupa afrontar el desconcertante número de posibles formas de pensar, actuar y responder a las circunstancias de nuestra existencia. Es mucho más fácil confiar en un conjunto familiar de patrones fijos de reacción. Cuando se abre el «ojo del dharma», aunque solo sea durante unos instantes, lo que nos revela puede parecer casi insoportable en su complejidad, su tragedia y las exigencias morales que impone a una frágil criatura.

El tercer sentido de algo que resulta «difícil de ver», el de un objeto que se halla oscurecido u oculto a la vista, también es de aplicación en este caso. Aferrarse a la perspectiva del propio lugar oscurece y esconde de nuestra visión el fundamento nirvánico y contingente. Pero, una vez que uno abandona esta postura, aunque sea por un momento, el surgimiento condicionado y el nirvana ya no son tan difíciles de percibir.

Hemos visto, en el capítulo 3, cómo Gotama aborda la pregunta de Sīvaka sobre el significado de la expresión «directamente visible», haciendo que su interlocutor cobre consciencia de cómo

reconocía si los tres fuegos ardían o no en su interior.[10] En el estilo mayéutico de un diálogo socrático, Gotama extrae la respuesta a la pregunta de Sīvaka, haciéndole indagar directamente en su experiencia. El dharma se tornó accesible a Sīvaka tan pronto como reconoció la presencia o ausencia de reactividad en su propia mente. En el discurso, la figura de Sīvaka representa al ser humano desconcertado, el cual no es diferente de ninguno de nosotros.

Tan pronto como empezamos a considerar la meditación desde una perspectiva ética y existencial, nos percatamos de la insuficiencia de concebirla principalmente como un proceso cognitivo enfocado en la comprensión de la «verdad» y reconocemos lo insostenible que resulta concebir que el despertar es tan solo una especie de conocimiento mejorado. El hecho de que la atención plena incluye una dimensión cognitiva, sin embargo, es bastante evidente: los meditadores centran de manera sistemática su atención en las características de la experiencia que suelen ser ignoradas o negadas, cultivando así un conocimiento de la transitoriedad, por ejemplo, en lugar de persistir en un anhelo de permanencia. Sin embargo, cuando se llegan a conocer íntimamente los aspectos no permanentes, trágicos y vacíos de la vida, uno se abre también a posibilidades afectivas y estéticas insospechadas de la experiencia.

Además de prestar atención a la refinada gama de sensaciones y estados mentales que emergen «dentro» (*ajjhatta*) de uno mismo, los meditadores prestan atención a las sensaciones y estados mentales que se producen «fuera» (*bahiddhā*), tal como expresa *Los fundamentos de la atención*. El cultivo de la atención se extiende más allá de los límites de nuestra propia piel a las sensaciones y estados mentales de otras personas y otros organismos vivos. El desarrollo de la consciencia en el contexto de la cuádruple tarea comporta así un realineamiento fundamental de nuestra sensibilidad hacia los sentimientos, necesidades, anhelos y miedos de los otros. Más que una capacidad sobrenatural de «leer» la mente de los demás, la atención plena significa que nos solidarizamos con su condición y situación tal como se nos revela a través de una «lectura» enriquecida de sus cuerpos, posibilitada por el aquietamiento y pulido de nuestra consciencia a través de la disciplina de la meditación. Hacer que la atención plena se centre en otros altera las tendencias innatas del egoísmo y contribuye así a la segunda tarea: soltar la reactividad motivada por nuestro interés personal.

La escuela Sŏn (Chan/Zen) del budismo tiene una larga tradición en la valoración de la experiencia estética y las artes, incluyendo arquitectura, escultura, poesía, caligrafía, cerámica, pintura, artes marciales y jardinería, como parte integral de la práctica del dharma. En cambio, las escuelas del sudeste y centro de Asia de base india han tendido a sospechar del arte, tratándolo como una distracción de la percepción de los estados mentales contemplativos necesarios para alcanzar la iluminación y la liberación. Consideran de este modo que la producción artística es en gran parte responsabilidad de los laicos y limitan su uso a propósitos piadosos y religiosos. La consecuencia de ello es que no suele recomendarse la práctica artística en sus comunidades monásticas.

A primera vista, esta diferencia parece deberse a los valores culturales del este de Asia que influyeron en la comprensión y la práctica del budismo después de que este fuese introducido desde la India. Cuando el budismo llegó a China alrededor del siglo I d.C., se encontró con una cultura con fuertes tradiciones artísticas y literarias y una aguda apreciación de la belleza del mundo natural. A medida que el dharma asumió las formas chinas autóctonas, fue inevitable que adoptase muchos de los rasgos culturales de su nuevo anfitrión, incluyendo su sensibilidad estética. Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿el origen de esta disparidad se debe exclusivamente a diferencias culturales o refleja una diferencia en la orientación que subyace a la práctica del dharma? Si bien el budismo Sŏn hace hincapié en la relevancia de la duda (*ŭisim*) para la práctica, las tradiciones basadas en la India tienden a subrayar la importancia de la creencia. ¿Podría haber una conexión entre la duda y el estímulo de la imaginación, por una parte, y la creencia y la sospecha hacia la imaginación, por la otra?

Me sentí atraído por la práctica del Sŏn por dos razones. La primera de ellas era su énfasis en la duda positiva, y la segunda debido a su valoración de la imaginación. Estos dos elementos de la práctica se unen en torno a la idea central de la *hwadu*, que es presentada por Kusan Sunim del siguiente modo:

> En las cuatro posturas de caminar, de pie, sentado y acostado, al hablar y permanecer en silencio, en la actividad y la quietud, la masa de duda debe aparecer claramente por sí sola. Si la Duda permanece inalterable y no oscurecida durante todas las actividades, la práctica madurará de forma natural. En ese momento, aunque no tratemos de cortar las fantasías mentales, estas se verán eliminadas por sí solas; y aunque no tratemos de avanzar hacia el Bodhi (despertar), progresaremos naturalmente hacia él y lo

alcanzaremos. A partir de entonces podemos probar el raro sabor del *hwadu*.[11]

El *hwadu* que más se practica en la Corea moderna es la pregunta «¿Qué es esto?» (*imoko*). *Hwadu* (chino: *huatou*) es un término literario chino que hace referencia al «quid» de un pasaje textual. En el contexto de la práctica Sŏn, el *hwadu* se entiende como el «quid» de un *kungan* (japonés: *kōan*). Un *kungan* significa un «caso público». Este término jurídico se refiere a una decisión legal previa que sirve de precedente y guía en la toma de decisiones posteriores.

El «caso público» del cual «¿Qué es esto?» es el hwadu, o «quid», se refiere al encuentro entre dos monjes a principios del siglo VIII en China. Uno de ellos era Huineng (638-713), el estimado Sexto Patriarca de la escuela Chan, mientras que el otro era su discípulo, menos conocido, Huairang (677-744). Según la tradición, Huairang viajó a pie desde el monte Song, en el norte de China, hasta Nanhuasi, un monasterio en el extremo sur del país, para recibir de Huineng instrucción sobre meditación. Este es el registro de su primer diálogo:

HUINENG: ¿De dónde vienes?
HUAIRANG: Vengo del monte Song.
HUINENG: ¿Qué es esto y cómo ha llegado hasta aquí?
Huairang se quedó sin palabras.

Huineng inicia el intercambio con una pregunta educada y luego la subvierte. Sin previo aviso, cambia de la charla convencional a un desafío existencial, lo que socava la complacencia de Huairang y lo deja expuesto, vulnerable y sin palabras. El texto sigue con este comentario lacónico: «Huairang pasó ocho años en el monasterio». Al final de ese periodo, volvió a visitar al Patriarca y le anunció que tenía una respuesta:

HUINENG: ¿Qué es esto?
HUAIRANG: Decir que es algo significa no entender nada.[12]

Todo el intercambio se reduce a la simple pregunta «¿Qué es esto?». Como el diálogo pone en evidencia, la pregunta no tiene que ver con el «lugar» de Huairang, sino con su «fundamento». Huineng tiene poco o ningún interés en aprehender los hechos o detalles referentes al lugar de su interlocutor en el mundo –dónde vive, de dónde viene, adónde se dirige–, sino que enfoca su cuestionamiento en el *fundamento* de Huairang, esto es, en la pura contingencia del joven monje que está ahí: «¿Qué es eso y cómo ha llegado hasta aquí?».

Ese cuestionamiento nos brinda otra perspectiva de la práctica de la cuádruple tarea. Abrazar *dukkha* implica dejar de lado nuestras opiniones sobre el sufrimiento con el fin de abrirnos al misterio del sufrimiento. Puesto que *dukkha* es una abreviatura de la totalidad de la vida, «¿Qué es esto?» se convierte en una investigación sin concesiones en lo que está sucediendo en un momento dado. Este tipo de atención incorporada implica la suspensión de todas las opiniones, incluidas las opiniones budistas. Al plantear esta pregunta, es irrelevante si las cosas son transitorias, dolorosas, carecen de yo o están vacías. Uno pondera el misterio de que la vida acaso está ocurriendo. Como sugiere la respuesta de Huairang («Decir que es algo significa no entender nada»), cualquier relato de lo que ocurre será insuficiente. El objetivo de la práctica del *hwadu* no es llegar a una solución satisfactoria a un problema, sino desarrollar una sensibilidad a partir de la cual nuestra respuesta a las exigencias de la vida no se vea determinada por la influencia de las opiniones fijas.

Las paradójicas enseñanzas del Sŏn son muy diferentes de las enseñanzas lógicas y racionales del budismo indio. La tradición pali no concede a la duda la misma centralidad e importancia que le otorga el Sŏn. El término «duda» (*vicikicchā*) se refiere, por lo general, a uno de los cinco obstáculos (*nīvarana*). La duda es algo que hay que superar y abandonar, no una cualidad que se cultive asiduamente. Lo más cerca que se llega a un sentido positivo de la duda tal vez sea la noción de «investigación del *dhamma*» (*dhammavicaya*), uno de los siete factores del despertar, que se refiere a la investigación contemplativa en lo que se presenta en la propia experiencia fenoménica de la vida. Pero el objetivo de ese cuestionamiento no es desarrollar la perplejidad, sino impulsarnos a alcanzar una visión inequívoca y afirmativa en la naturaleza no permanente, trágica y carente del yo de la vida.

El concepto de la duda en la tradición tibetana Geluk permite un grado de ambigüedad que no encontramos en el Canon pali. De acuerdo con de Dharmakīrti, los textos de la escuela Geluk distinguen entre la duda que nos inclina a una conclusión correcta (*don ʻgyur the tshom*), y la duda que nos inclina a una conclusión incorrecta (*don mi ʻgyur the tshom*). La duda puede servir de apoyo para que la mente se aleje de los puntos de vista erróneos (*log lta*) y se dirija a la creencia (*yid dpyod*) que se considera el punto de partida imprescindible para arribar a la cognición válida (*tsad ma*; sánscrito, *pramāṇa*). Para ilustrar este punto, a los lamas Gelukpa les encanta citar un verso de los *Cuatrocientos* (*Catuḥśataka*) de

Āryadeva: «Aun cuando uno tenga escasos méritos, cuando duda de si las cosas están vacías o no, esa duda socava el *saṃsāra*».[13]

Si bien la duda ya no es concebida exclusivamente como un obstáculo, su valor reside en su capacidad para conducirnos más allá de la condición de vacilación entre creencia y certeza. Esta duda se trata, en el mejor de los casos, con cautela, como una etapa que debe atravesar el alma sumida en la ignorancia y privada de méritos hasta convencerse de la verdad de la enseñanza budista.

Sin embargo, el tipo de duda de que nos habla el Sŏn no es de naturaleza epistemológica, sino existencial. Esa duda está lejos de formar parte de una investigación intelectual, aunque el objetivo de dicha investigación sea el estado no discursivo del despertar. En lugar de un proceso mental discursivo, debemos considerarla como una condición psicosomática de asombro y desconcierto,

Quizá el único pasaje en los discursos palis que describe el despertar como la resolución de cuestiones existenciales es aquel en el que Gotama recuerda cómo se sintió motivado en su juventud por las preguntas «¿Cuál es el deleite de la vida? ¿Cuál es la tragedia de la vida? ¿Cuál es la emancipación de la vida?».[14] Si bien el texto prosigue diciendo que Gotama consideraba que su despertar le había conducido al descubrimiento de una auténtica respuesta a estas preguntas fundamentales, no dice nada en absoluto acerca de cómo arribó a esa respuesta. Los budistas Sŏn, sin embargo, reconocerían que la aparición de estas preguntas es el movimiento incipiente de la «gran duda», mientras que las preguntas en sí mismas son el *hwadu* de Gotama. Al centrar completamente, durante varios años, su atención psicosomática en ellas, terminaron provocando un despertar cuando se sentó bajo el árbol de la iluminación.

La «gran duda» es comparable a la conmoción que se dice que experimentó el futuro Buda al encontrar, por primera vez, a una persona enferma, un anciano y un cadáver, lo que le llevó a abandonar Kapilavatthu en busca de la iluminación. Sin embargo, en ninguna parte de los discursos se relaciona directamente con la persona de Gotama este célebre relato de la renuncia, sino que forma parte de una historia narrada por el Buda sobre un lejano y legendario predecesor llamado Vipassī.[15] Por consiguiente, no debemos considerarla un relato histórico, sino una descripción mitológica del proceso existencial del despertar. Su poder reside en la forma en que aborda la condición humana, suministrando así un modelo que cada ser humano puede utilizar para abordar el gran asunto del nacimiento y la muerte.

Las escuelas budistas de la India interpretan esta historia en el sentido de que se trata de un relato del modo en que Gotama se desencantó con una vida «sujeta al nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza» y se vio motivado a alcanzar «lo que no envejece, no enferma, no muere, no sufre, esto es, la suprema e incontaminada seguridad respecto del cautiverio, el nirvana».[16] A pesar de que este lenguaje se adapte a la ascesis imperante en la tradición renunciante india, hacer hincapié en que la visión de la mortalidad aboca a la aversión hacia la existencia mortal no logra captar el choque existencial que se produce cuando nos percatamos de que vamos a enfermar, envejecer y morir. En el mito, Gotama se dirige a su cochero y le pregunta: «¿Esto es lo que le ocurre a todo el mundo?». En ese momento, vislumbramos que su reacción inicial no es de disgusto, sino de desconcierto. A partir de entonces, su vida deja de ser una colección de hechos más o menos interesantes y se transforma en una pregunta urgente, una pregunta que le obliga a renunciar al apego a su «lugar» y hacer frente a la sublimidad de su «fundamento». Y la cuarta visión, la de un mendigo, le brinda una pista en cuanto a cómo podría consagrarse a tales preguntas existenciales.

Dado que el Chan fue la respuesta autóctona china al budismo, modulada por una sensibilidad taoísta, la lectura Sŏn de la leyenda también se ajusta al movimiento de la tradición para distanciarse críticamente del interés en negar el mundo y la metafísica del budismo indio, con el fin de recuperar las principales preguntas que, de entrada, indujeron a Gotama a buscar el despertar. Alternativamente, podríamos interpretar que este movimiento constituye una revuelta más general contra el dogmatismo, con su insistencia en la seguridad cognitiva, y un retorno a la experiencia inquietante y misteriosa de la vida en un mundo efímero, finito y altamente contingente que no parece que pueda fijarse en conceptos opuestos como «es» y «no es».

(6)

Esta perspectiva antidogmática del Sŏn se hace eco de la profunda sospecha de puntos de vista y opiniones que nos encontramos en el *Capítulo de los ochos*. Los siguientes versos capturan la perspectiva no oposicional y no dogmática del sabio (*muni*):

> Él no elabora una visión
> sobre la base del conocimiento o la moral,
> pero tampoco pretende que sea igual,

ni piensa que sea mejor o peor.

Él se desprende de una posición sin asumir otra;
no está definido por lo que sabe.
Tampoco se une a una facción disidente,
ni asume en absoluto ninguna opinión.

No se siente atraído por los callejones sin salida
del *es* y *no es*, de *este mundo* y *el siguiente*.
Dado que carece de este tipo de compromisos,
hace que la gente pondere y capte las enseñanzas.[17]

Estos versos no apuntan a un estado lejano de iluminación que uno pueda alcanzar después de años y vidas de práctica gradual, sino que apuntan a la posibilidad de estar en este mundo, aquí y ahora, libre de cualquier enredo en puntos de vista y opiniones. El «sabio» es una metáfora del ser humano óptimo: totalmente distanciado, pero completamente alerta a lo que está ocurriendo. Alguien «que no tiene ningún problema con las cosas», sino que ve lo que hay ante sus ojos, está abierto a lo que se dice, actúa en sintonía con lo que percibe.[18]

Tanto en el estilo poético de los versos como en el mensaje que transmiten, los budistas Sŏn reconocerían un ideal al que aspira su tradición. El sabio del *Capítulo de los ochos* es una reminiscencia de la «verdadera persona carente de todo rango» ensalzada por Linji (m. 866): «Aquí, en este pedazo de carne roja –dice Linji a su audiencia–, hay una verdadera persona carente de todo rango».

Constantemente entra y sale por las puertas de tu rostro. Si hay alguno de vosotros que no sabe que esto es un hecho, ¡entonces mirad, mirad!

–¿Cómo es la verdadera persona carente de rango? –le preguntó un monje acercándose a él.

–¡Dilo! ¡Dilo! –exclamó el maestro bajando de su sitial y agarrando al monje.

El monje dudó y, en ese momento, el maestro lo soltó, lo empujó y le espetó:

–Verdadera persona carente de rango, ¡menudo pedazo de mierda seca![19]

«Carecer de rango» significa que a la verdadera persona ha dejado de importarle su «lugar» o posición en el mundo. Esto la libera para actuar espontáneamente desde su «fundamento» en formas que pueden resultar sorprendentes y poco convencionales. En este caso, Linji insta a sus seguidores a «mirar», a contemplar la libertad nirvánica en su interior. El monje que duda en responder desde este fundamento –debido a su preocupación reactiva sobre lo que hay que decir o sobre lo que otros puedan pensar de él– es descartado como un excremento reseco o una «escobilla de váter» (dependiendo de cómo se interprete el chino).

Sería difícil encontrar una mejor metáfora de la aridez (*khila*) que la expresión de Linji «pedazo reseco de excremento». Cuando el *Capítulo de los ochos* afirma que «no hay aridez en el sabio», podemos entenderlo, a la luz del Sŏn, como una muestra de que el sabio responde espontáneamente a la vida desde la perspectiva de su fundamento y no desde el punto de vista vacilante de su lugar.[20] Si bien no existe un término específico en el *Capítulo de los ochos* que equivalga a la «duda» del Sŏn, el uso repetido en el texto de la polaridad «es» y «no es» (*bhava vibhava* y *bhavābhava*) apunta al compromiso por parte del sabio de no asumir ninguna postura, lo cual es comparable al no-saber del Sŏn.

La otra cara del *hwadu* «¿Qué es esto?» es «No sé», pero este no-saber está muy lejos de la torpe y borrosa confusión de la ignorancia. Es un estado de alerta vívida que evita que uno se vea atraído por ninguna postura en absoluto. Como tal, se cierne por encima de «es» y «no es», resistiéndose a la tentación seductora de la certeza. Esto es aplicable a cualquier duda genuina. Si pregunto sinceramente a mi esposa «¿Me amas?», estoy reconociendo implícitamente que no lo sé. Ese tipo de duda es difícil de sostener porque los seres humanos estamos predispuestos, como usuarios del lenguaje, a preferir una respuesta –incluso una negativa– que a descansar en la perplejidad inquietante del no-saber. En el *Capítulo de los ochos*, es esta preferencia por el «es» o el «no es» (sí o no) precisamente lo que el sabio ha superado.

A pesar de la presencia del verbo «es» en la pregunta «¿Qué es esto?», no se trata de una investigación ontológica que pretenda conocer el «ser» o la «naturaleza» esencial de lo que se está examinando. Tal como comentó Huairang: «Decir que es algo significa no entender nada». Del mismo modo, el maestro Chan Deshan Xuanjian (819-914) planteó a sus monjes una pregunta, no sin antes advertirles: «Si respondéis, os propinaré treinta golpes. Si permanecéis en silencio, os propinaré treinta golpes».[21] Formular tales preguntas con una atención incorporada exige abandonar todo intento de afirmar o de negar nada. De nuevo, esto apunta a la naturaleza desbordante de la vida misma, a la manera en que lo sublime cotidiano supera nuestra capacidad de representación, ya sea en términos positivos («es») o negativos («no es»).

Como hemos visto, el discurso de Gotama *A Kaccānagotta* nos presenta la visión completa (*sammā diṭṭhi*), es decir, el primer paso en el Óctuple Sendero, como una perspectiva de la vida que ya no se basa en la dualidad de «es» y «no es».[22] Al igual que el Sŏn, el Buda entiende que la clave para llegar a dicha perspectiva consiste en

prestar una estrecha atención al flujo de la experiencia. Cuanto más claramente entendamos cómo las cosas surgen y desaparecen sin cesar, más plenamente nos daremos cuenta de que las categorías fundamentales del pensamiento y el lenguaje son incapaces de capturar la naturaleza fluida, contingente y trágica de la vida. El lenguaje apofántico del discurso falla, sin embargo, a la hora de exponer en términos más positivos de qué modo experimenta el mundo una persona dotada de visión completa una vez que ha dejado de confiar en esta dualidad. Linji afirma asimismo que esa persona «nace de la esfera que no se apoya en nada», y explica:

> Si quieres ser libre para nacer o morir, para ir o permanecer, como alguien que se pusiese o quitase una prenda de ropa, debes entender, justamente ahora, que la persona que en este momento escucha el dharma carece de forma, no posee características, ninguna raíz, ningún principio, ningún lugar en el que permanecer y, sin embargo, *está llena de vida*.[23]

La ausencia de reactividad conduce a una vitalidad espontánea en la que el mundo se revela como cuestionable, misterioso y radiante. Es el *hwadu* en sí mismo. Kusan Sunim señala que el meditador Sŏn es alguien que considera que el *hwadu* es «su propia vida»:

> Cuando se marcha, es el *hwadu* el que se marcha; cuando viene, es el *hwadu* el que viene; al comer, es el *hwadu* el que come; al dormir, es el *hwadu* el que duerme. Incluso defecando, debéis investigar con seriedad, sin permitir que el *hwadu* salga de vuestra mente, hasta el punto en que parezca que es el *hwadu* el que está defecando.[24]

En este punto, el *hwadu* deja de ser una actitud de duda puramente subjetiva, una pregunta que se plantea en la intimidad de la propia mente, y abarca la totalidad de lo que ocurre en un momento dado, con lo que colapsa la división entre «meditador», «meditación» y «lo que está siendo meditado». Entonces, la totalidad de la experiencia se convierte en el *hwadu*. A medida que uno descansa en ese espacio vulnerable y centrado, la vida se revela como profundamente incognoscible y extraña, aunque paradójicamente familiar. Deshan lo expresa del siguiente modo: «Lo que llaman “la realización del misterio” no es más que abrirse paso para asir la vida de una persona ordinaria».[25]

Gotama concluye *A Kaccānagotta* con las siguientes palabras: «“Todo es” es un callejón sin salida. “Nada es” es otro callejón sin salida. El *tathāgata* revela el dharma del medio que evita ambos callejones sin salida».[26] Este medio (*majjhama*) es la «vacuidad» del

filósofo budista Nāgārjuna, quien cita el discurso *A Kaccānagotta* como fuente de su filosofía del medio (*Madhyamaka*).[27] Una persona que «reside» en esa vacuidad lleva una vida equilibrada y abierta a la inefabilidad de la experiencia y está siempre dispuesta a responder a las circunstancias en formas no determinadas por convicciones ideológicas o psicoemocionales previas.

Estudiosos como Luis Gómez argumentan que existe un vínculo convincente entre el «proto-Madyamaka» del *Capítulo de los ochos* y la filosofía de Nāgārjuna y sus seguidores.[28] Pero ¿se puede detectar una continuidad ulterior con la postura de no-saber y la duda tal como la encontramos en la práctica budista Sŏn? Aunque el lenguaje del Sŏn difiera considerablemente del de sus precursores de la India, podríamos concluir que la suspensión radical del juicio que se encuentra en el *Capítulo de los ochos*, *A Kaccānagotta* y la filosofía de Nāgārjuna es la otra cara de la intensa interrogación del Sŏn manifestada en el *hwadu* «¿Qué es esto?».

Cuando retornamos a las fuentes de la tradición budista, ya sea en el mito del príncipe Gotama o la filosofía proto-Madyamaka, recuperamos también una dimensión de la experiencia humana que va más allá de un tema específico sobre el budismo. Estamos tocando el núcleo de las cuestiones imponderables que constituyen la fuente de todas las tradiciones contemplativas. Por ejemplo, el *Canto de la creación*, en el antiguo Rig Veda, declara:

> ¿Quién la conoce realmente? ¿Quién la proclamará? ¿De dónde ha sido producida? ¿De dónde proviene la creación? Los dioses vinieron después, con la creación de este universo. ¿Quién entonces sabe de dónde ha surgido?
>
> ¿De dónde ha surgido esta creación? Tal vez se formó ella misma, o tal vez no, aquel que mira en ella hacia abajo, desde las alturas, solo él lo sabe o, tal vez, no.[29]

Este pasaje contiene un grado sorprendente de incertidumbre para tratarse de un texto fundamental del hinduismo. En lugar de suministrar, como cabe esperar, una base sólida para una creencia teísta, afirma la humildad impresionada de quien no puede hacer sino abrirse al hecho extraordinario de que hay algo en lugar de nada.

El mismo tipo de cuestionamiento incesante recorre los textos atribuidos al sabio taoísta Zhuangzi (369-286 a.C.), para quien «un estado en el que “esto” y “eso” ya no son opuestos constituye la bisagra del Camino».[30] En este caso, su autor lucha, aunque sea en broma, con las mismas antinomias del lenguaje que afrontaron Nāgārjuna y el autor del *Capítulo de los ochos*. Zhuangzi es célebre

por ilustrar su sentido de desconcierto con el siguiente ejemplo:

> Una vez Zhuang Zhou soñó que era una mariposa, una mariposa revoloteando y revoloteando, feliz consigo misma y haciendo lo que quería. No sabía que era Zhuang Zhou. De repente, se despertó y allí estaba él, sólido y, sin lugar a dudas, Zhuang Zhou. Pero entonces no sabía si era Zhuang Zhou que había soñado que era una mariposa o una mariposa soñando que era Zhuang Zhou. ¡Entre Zhuang Zhou y una mariposa debe haber alguna distinción! Esto es lo que llaman la Transformación de las Cosas.[31]

Puesto que el budismo Sŏn tiene su origen tanto en la India como en China, representa una síntesis de dos grandes tradiciones asiáticas de escepticismo filosófico. Aun así, debemos reconocer que este tipo de cuestionamiento no es el dominio exclusivo de las religiones asiáticas, sino que apunta a los límites inherentes al pensamiento y el lenguaje cada vez que los seres humanos nos enfrentamos al rompecabezas de estar vivos. Todas las personas, ya sean devotas religiosas o declaradamente laicas, comparten este desconocimiento y esta perplejidad.

Pirrón de Elis, fundador griego de la tradición occidental del escepticismo, nació alrededor de cuarenta años después de la muerte del Buda, y también basó su filosofía en la incertidumbre y la duda. Según Diógenes Laercio, biógrafo griego del siglo III a.C., Pirrón «parece haber practicado la filosofía de la manera más noble, introduciendo en ella esa modalidad consistente en la no-cognición y la suspensión del juicio».[32] Pirrón acompañó a Alejandro Magno a la India, en el siglo IV a.C., y allí estudió con los «filósofos desnudos».

He aquí un pasaje registrado por Eusebio, obispo e historiador cristiano primitivo, que cita un texto griego de Aristocles, en la actualidad perdido:

> De acuerdo con [su discípulo] Timón, Pirrón declaró que las cosas son igualmente indiferentes, inmensurables e indecidibles. Por lo tanto, ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones nos dicen verdades o falsedades.
>
> Por consiguiente, no debemos depositar la más mínima confianza en ellas, sino permanecer sin juzgar ni afirmar de manera inquebrantable que cada cosa es más que no es, es y no es, o ni es ni no es.
>
> El resultado para los que adoptan esta actitud –señala Timón– primero será la suspensión de la palabra (*aphatos*) y después la imperturbabilidad (*ataraxia*).[33]

Para Pirrón, al igual que para otros pensadores de la Grecia y la India de la época, la filosofía es, ante todo, una práctica. Solo realizamos el valor de estas ideas aplicándolas a nuestra propia vida. El objetivo, pues, no estriba en el conocimiento intelectual,

sino en la transformación radical de la perspectiva que uno tiene del mundo y de sí mismo.

Al no confiar en la evidencia proporcionada por los sentidos o la razón, el escéptico pirronista se niega a adoptar una posición sobre si las cosas «son» o «no son», en buena medida de la misma manera que hemos visto en el *Capítulo de los ochos*, el pensamiento de Nāgārjuna y el Sŏn. Esta práctica se traduce en la suspensión del habla, la cual puede referirse tanto al reconocimiento de la insuficiencia del lenguaje como a un sentido de asombro y conmoción ante el exceso sublime de la vida. Y culmina en la imperturbabilidad de la *ataraxia*, un estado parecido al nirvana, que fue buscado por los pirronistas y, posteriormente, también por los epicúreos.

La *ataraxia*, sin embargo, no supone una mera pasividad y resignación ante los desafíos de la vida. Este punto es ilustrado por una historia sobre el pintor griego Apeles, quien en cierta ocasión trataba de pintar la saliva espumosa de un caballo. Apeles estaba teniendo tan poco éxito que, enrabietado, se rindió y arrojó contra el lienzo la esponja con la que limpiaba los pinceles, produciendo espontáneamente el efecto del espumarajo del caballo. El filósofo escéptico Sexto Empírico explica que Apeles fue capaz de lograr este efecto porque adoptó la no-postura de la *ataraxia*.[34]

(7)

La meditación forma parte integral de una relación de cuidado/atención plena con el mundo y con uno mismo. En ese sentido, constituye una dimensión crucial de cada aspecto de la cuádruple tarea y también está implicada en el cultivo del Óctuple Sendero, lo que requiere que abracemos completamente las condiciones de nuestra propia vida, soltemos la reactividad habitual y contemplemos el cese de dicha reactividad. Al llevarnos a adoptar una vida de compromiso ético, atención contemplativa, reflexión filosófica y apreciación estética, esta sensibilidad meditativa posibilita nuestro florecimiento.

Tal vez un enfoque secular del budismo estimule, de manera inconsciente, la tendencia a considerar que la meditación constituye un simple método para solucionar problemas. La instrumentalización de la atención plena, por ejemplo, podría llevarnos a rechazar, en la práctica, cualquier sentido de sublimidad, misterio, asombro o maravilla. Esta tendencia se ve reforzada cuando se presenta la meditación como una «ciencia de la

mente», cuando las personas se conectan de forma rutinaria a una IRM [imagen por resonancia magnética] para tomar lecturas detalladas de las funciones cerebrales durante la meditación y cuando se llevan a cabo estudios patrocinados por el gobierno con voluntarios, durante largos periodos, con el fin de determinar la «eficacia» de la meditación.

Abordar la meditación como una técnica para resolver el problema del sufrimiento humano, sin embargo, no es nada nuevo. El budismo ha incurrido con frecuencia a este tipo de mentalidad, y algunas escuelas adoptan sin crítica alguna este tipo de enfoque. Tomemos, por ejemplo, la sección final de *Los fundamentos de la atención*: «Monjes –declara Gotama–, si alguien desarrolla estos cuatro fundamentos de la atención de esa manera durante siete años, puede esperar cosechar uno de estos dos frutos: o bien el conocimiento final aquí y ahora o, si queda algún rastro de apego, el estado de no-retorno» (el no-retorno es el penúltimo estado antes de convertirse en arahant)». En otras palabras, si efectuamos esta práctica correctamente, el resultado final está garantizado. Esto no es diferente de los argumentos de venta de una dieta eficaz: si sigue este régimen durante X cantidad de tiempo, es seguro que perderá X cantidad de peso. La hipérbole continúa señalando: «Y menos de siete años, monjes, si alguien desarrolla estos cuatro fundamentos de la atención durante seis años [...], cinco años [...], cuatro años [...]» puede esperar tales frutos. Y, por último: «Y menos de medio mes, monjes. Si alguien desarrollase estos cuatro fundamentos de la atención durante siete días, puede esperar cosechar uno de ellos».[35]

Incluso si consideramos que estos pasajes son adiciones posteriores diseñadas para dar al budismo una ventaja competitiva en el mundo de las religiones de la India, este tipo de retórica parece fuera de lugar en un texto fundamental del canon. En este caso, los seres humanos son tratados como máquinas de meditar, pero no como seres misteriosos que solo son capaces de balbucear la pregunta «¿Qué es esto?» en su reacción conmocionada a lo sublime cotidiano. En la práctica, sin embargo, debemos reconocer que la meditación incluye una técnica, *así como* una dimensión metatécnica, y que la meditación se forja a partir de la tensión entre ambas. Existen técnicas de meditación que, una vez aprendidas y cultivadas, conducen a resultados predecibles. Si nos entrenamos en determinados ejercicios de concentración, por ejemplo, tendremos muchas probabilidades de estar más centrados y menos distraídos. Los estudios clínicos efectuados en quienes practican la atención plena sugieren también que un porcentaje

significativo de practicantes experimentan efectos específicos a consecuencia de sus esfuerzos. Sin embargo, también hay cualidades metatécnicas –como sabiduría, compasión e imaginación– que son indispensables para la práctica de la cuádruple tarea y que ninguna cantidad de habilidad técnica en la meditación es capaz de garantizar.

Resulta más útil comparar la meditación con la práctica persistente de una actividad artística que con el desarrollo de una habilidad técnica. Al igual que un pintor o un músico debe cultivar un cierto rango de habilidades técnicas con el fin de llegar a ser un artista consumado, también un meditador tiene que ser experto en una serie de habilidades técnicas para florecer como un practicante de la vida. Habrá, en cualquier caso, un espectro de individuos que van desde aquellos que están naturalmente dotados, pero son técnicamente incompetentes, hasta aquellos que son técnicamente competentes, pero carecen de visión, espontaneidad e imaginación. El objetivo de una práctica plenamente eficaz del dharma es encontrar un equilibrio entre ambos aspectos.

La tradición Sŏn tiene sus orígenes en una rebelión contra el formalismo institucional y doctrinal que había llegado a caracterizar en buena medida el budismo indio. Según sostiene, la autoridad externa, las escrituras y el formalismo doctrinal son insuficientes por sí solos para transmitir el pulso vivo de lo que Gotama enseñó. Como señala Deshan:

> No hay ancestros y no hay budas. Bodhidharma es un extranjero hediondo. Shakyamuni es un pedazo de excremento reseco. El «despertar» y el «nirvana» son postes que solo sirven para amarrar burros. El canon escritural fue escrito por demonios; es solo papel para limpiar la piel infectada por forúnculos. Ninguna de estas cosas os salvará.[36]

Alrededor de la misma época (a partir aproximadamente del siglo VIII), se llevó a cabo en la India una revuelta similar contra el budismo establecido, una revuelta que conllevaba el rechazo del monaquismo y el reconocimiento de que la práctica del dharma es totalmente compatible con una vida inserta en el desorden cotidiano del mundo. Los líderes de esa rebelión fueron conocidos como *mahāsiddhas* (grandes adeptos). Al igual que sus contemporáneos en China, llevaron vidas no convencionales y no articularon su visión en una prosa densa y argumentada, sino mediante poesías y canciones.

En la actualidad, podría estar produciéndose una ruptura similar con el budismo del pasado. Como participantes en este proceso, tendremos dificultades en apreciar e incluso advertir las

grandes corrientes históricas del cambio mientras están acaeciendo. Una persona comprometida de buena fe en la preservación de una forma asiática venerada del budismo bien podría percibir que el tumulto y el ritmo del cambio amenazan las bases mismas de la tradición budista. Es poco probable que amaine la marea de secularización que se ha extendido hasta la atención plena, convirtiéndola en una técnica terapéutica. No obstante, esta marea no tiene por qué ser considerada una amenaza, sino, más bien, una oportunidad extraordinaria para que el dharma vuelva a concebirse desde su base, de tal manera que se dirija más clara y directamente a la condición de las mujeres y hombres que se enfrentan a los retos del mundo actual.

Una queja que se escucha con frecuencia entre los budistas tradicionales es que el movimiento del *mindfulness* [atención plena] constituye una «banalización» del dharma. Esta objeción elitista no reconoce que el budismo ha ido reduciendo su nivel intelectual desde que comenzó. Es dudoso que los que condenan sobre esa base el movimiento del *mindfulness* condenasen del mismo modo la práctica de millones de budistas consistente en repetir una y otra vez el nombre del mitológico Buda Amitabha o el *Sutra del loto*. El *mindfulness* se está convirtiendo en el *Om mani padme hum* del budismo secular. En lugar de mascullar un mantra mientras hacen girar una rueda de oración y acuden una vez a la semana al monasterio para encender lámparas de mantequilla, los practicantes modernos se sientan sobre un cojín durante veinte minutos al día observando su respiración y asisten cada semana a un «grupo de sentada» en la sala de estar de algún amigo. En ambos casos, los implicados pueden tener escasa comprensión de la filosofía o la doctrina budista, pero estos sencillos ejercicios les resultan gratificantes y les ayudan a llevar una vida equilibrada y significativa.

Visto retrospectivamente, podemos considerar que la adopción generalizada de la atención plena en diversas áreas de la vida contemporánea forma parte del proceso histórico, más amplio, de adaptación del budismo a la modernidad. Podría suponer un momento clave en la aceptación de las disciplinas contemplativas en contextos seculares, en los que la percepción pública de la meditación como una práctica exótica, foránea y marginal sea aceptada y transformada en una actividad convencional y nada excepcional. Si este resulta ser el caso, entonces, en lugar de quejarse de la «banalización» del dharma, los budistas tienen que afrontar el reto de articular una visión filosóficamente coherente y

una ética integral de vida que deje de estar atada a los dogmas religiosos y las instituciones del budismo asiático. De esta manera, tal vez, podrían ayudar a fomentar el nacimiento de una cultura del despertar, que puede o no llamarse «budista».

10.
Ānanda el asistente

«PASENADI: ¿Cuál es el nombre de este mendicante?
GOTAMA: Su nombre es Ānanda, su majestad.
PASENADI: De hecho, alegría (ĀNANDA) es él, y así lo aparenta.»

KANṆAKATTHALA SUTTA

«ĀNANDA: La complexión del Maestro ya no es pura y brillante, sus extremidades están totalmente flácidas y arrugadas, su cuerpo está encorvado, y sus facultades, mermadas.»

INDRIYASAṂYUTTA

«Todas las direcciones son oscuras,
ya no hay nada claro para mí;
cuando nuestro buen amigo ha partido,
parece como si todo fuese oscuridad.»

ĀNANDA, *THERAGĀTHĀ*

(1)

El mundo que emerge poco a poco de la masa de detalles incidentales contenida en los discursos y el Vinaya resulta ser muy similar a nuestro propio mundo e igual de peculiar, complejo, conflictivo e inseguro. Tiene poco en común con los mundos míticos evocados por grandes epopeyas indias como el *Mahābhārata* o grandilocuentes trabajos budistas de la tradición Mahāyāna como el *Sutra del loto*. A pesar de que dioses y demonios de vez en cuando aparecen en el canon originario, funcionan como un coro griego o un elenco de actores secundarios que acompañan a unos protagonistas que son muy humanos. Los discursos, por ejemplo, presentan al rey Pasenadi como uno de los dos gobernantes más poderosos de la época, pero está muy lejos de ser el rey heroico de las epopeyas indias. Pasenadi es un hombre trágico, aquejado de sobrepeso y con

conflictos internos, que se esfuerza por hacer frente a los retos y amenazas a su poder y termina muriendo ignominiosamente en el exilio después de hartarse comiendo hojas de nabo. En lugar de llevar a su ejército a batallas poderosas, se ocupa en escaramuzas fronterizas que no conducen a nada. En vez de gobernar con pompa a una población atemorizada, se queja de que sus escuderos no le respetan y de que sus ministros le interrumpen e ignoran. Hoy en día, estamos muy familiarizados con este tipo de chabacana y tensa realidad política gracias a la cobertura mediática de las noticias de actualidad.

Por primera vez en la historia de la literatura india, los textos del budismo temprano abrieron una ventana sin complejos a un mundo humano. Consideremos los veintiún cabezas de familia y adeptos que, según se dice, encontraron su consumación en el *tathāgata*, fueron videntes de lo inmortal y contemplaron lo que no muere.[1] De estos veintiuno, solo cuatro se mencionan con cierta frecuencia en los discursos –Anāthapiṇḍika, Citta, Mahānāma y Jīvaka–, mientras que otros cuatro no aparecen, aparte de este pasaje, en ningún lugar en el canon. De aquellos de los que tenemos información, siete eran de Kosala, cuatro de la confederación de Vajjia, dos de Magadha, dos de Anga y otros dos de Ukala (estos dos últimos países se encontraban al este de Magadha). En lo que respecta a sus posiciones sociales, ocho eran comerciantes o financieros, cuatro eran dirigentes o funcionarios del gobierno y uno era médico. De esta rara instantánea del grupo de los principales seguidores laicos de Gotama, podemos inferir que su enseñanza atraía a hombres de la clase mercantil emergente y gobernantes que participaron activamente en el establecimiento de las nuevas sociedades urbanas que estaban surgiendo en el noreste de la India. Para ellos, el dharma era una forma eminentemente práctica de vida, compatible con su exigente trabajo en el mundo.

¿Estos hombres vivieron, respiraron y caminaron realmente en este mundo? Aunque sería imprudente, basándose en un oscuro pasaje de los *Discursos numéricos*, afirmar con certeza que lo hicieron, es difícil imaginar las circunstancias en las que un grupo tan heterogéneo habría sido inventado en una fecha posterior y luego elogiado por sus logros en una frase atípica que aparece tan solo una vez en el canon. Este texto difícil y aislado referente a los cabezas de familia es otro ejemplo de un pasaje que aporta una poderosa información referente a los eventos que tuvieron lugar durante la vida de Gotama. El hecho de que estos veintiún personajes hayan sido casi completamente olvidados por la tradición

budista podría ser un indicador de cómo la memoria colectiva de la comunidad empezó a sesgarse a favor de los mendicantes más notables contemporáneos del Buda, ensalzándolos mientras marginaba, al mismo tiempo, a los adeptos y cabezas de familia. Los discursos nos transmiten la impresión clara y consistente de que Gotama estaba interesado principalmente en establecer una comunidad monástica de protorrenunciantes. Pero tal impresión debe ser tratada con precaución, precisamente porque sirvió para legitimar a comunidades monásticas posteriores, que fueron las responsables de la memorización y transmisión de los discursos.

Nos hemos centrado en la vida de un dirigente (Mahānāma), un rey (Pasenadi), un mendicante fallido (Sunakkhatta), un médico (Jīvaka) y, en este capítulo, un mendicante (Ānanda) ridiculizado como un «muchacho», con el fin de contrarrestar el énfasis tradicional en los venerables arahants que, supuestamente, abundaban en la época de Gotama. La ventaja de concentrarse en estas figuras es que, en lugar de confrontar el sereno desapego de santos despersonalizados, nos vemos expuestos de inmediato a las ambiciones y ansiedades que se desarrollaban en un mundo complejo y precario. Al mismo tiempo, nos permiten captar imágenes fugaces del Buda tal como reflejan los diálogos que estos personajes mantienen con él. Por más provisional que resulte el retrato así compuesto, nos brinda una visión alternativa del hombre. Así, en lugar del arahant perfecto que nunca efectúa un movimiento equivocado, nos encontramos con una persona que hace todo lo que está en su mano para conseguir sus objetivos en el mundo imperfecto que comparte con sus interlocutores.

Afortunadamente, disponemos de dos versiones independientes de la historia de la vida de Gotama. Una se basa en textos esparcidos por todo el Canon pali, mientras que la otra es la traducción tibetana de un original sánscrito perdido, perteneciente al Vinaya de la escuela Mūlasarvāstivāda. Aunque ambos relatos difieren en ciertos detalles, el núcleo narrativo es idéntico, lo que sugiere poderosamente que ambos bebieron de una fuente común, la cual ya no existe. Dado que sabemos, a partir de las fuentes epigráficas, que el dharma se extendió por todo el subcontinente durante el reinado del emperador Aśoka, en el siglo III a.C., parece bastante probable que la historia de Gotama se difundiese, en torno a esta época –150 años después de su muerte–, en diferentes dialectos por diversas partes de la India y Sri Lanka gracias a grupos de mendicantes errantes.

Para ilustrar el modo en que se diferencian ambas versiones,

veamos los pasajes que relatan la muerte de Mahānāma, y que hemos abordado en el capítulo 2. El texto pali, recogido por escrito por primera vez en Sri Lanka, dice así (en traducción de Burlingame):

> Mahānāma pensó, «si me niego a comer con [Viḍūḍabha], me matará. Siendo ese el caso, es mejor para mí que me dé muerte por mi propia mano». Así pues, se soltó el cabello, lo anudó en el extremo de los dedos gordos de sus pies, empujándolos y sumergiéndose en el agua.[2]

Por su parte, el texto que se abrió camino hacia el Tíbet, y que es una traducción de una versión perdida en sánscrito del norte de la India, dice lo siguiente (en traducción de Rockhill):

> Lleno de angustia por su pueblo, Mahānāma se sumergió en el agua de un estanque, en cuyo borde crecía un árbol *sal*, las ramas del cual caían sobre el agua; estas se enredaron en el nudo de su cabello, empujándolo hacia abajo y ahogándolo.[3]

Aunque las razones de la muerte de Mahānāma se explican de manera diferente en las dos versiones, ambas coinciden en que se ahogó en un estanque de un modo que tuvo que ver con su largo cabello, después de haber sido hecho prisionero por Viḍūḍabha durante la invasión de Sakiya. Si bien es imposible conocer exactamente lo que sucedió, ambos relatos confirman los mismos hechos básicos.

La coincidencia en detalles menores como los anteriores, de los cuales hay muchos otros ejemplos, en dos tradiciones textuales que no mantuvieron contacto entre sí durante cientos de años y estuvieron separadas por toda la longitud del subcontinente indio, es una indicación de que la historia subyacente bien podría basarse en acontecimientos históricos. Es cierto que el relato puede ser una fabricación creada por razones desconocidas siglo y medio después de la muerte de Gotama, pero me resulta difícil imaginar cómo la invención de detalles sin importancia, como el papel que su cabello anudado desempeñó en el suicidio de Mahānāma, pudo servir para promover el interés de personas desconocidas –o que no conocemos– en la comunidad budista temprana. Me resulta mucho más plausible concluir que los elementos comunes de esta historia son fragmentos supervivientes de una tradición oral que se remonta a la época del mismo Gotama.

Ānanda era el hijo menor de Amitodana, hermano de Suddhodana, razón por la cual era primo hermano tanto de Gotama como de Mahānāma. Su hermano mayor, Devadatta, no solo se encontraba entre el primer grupo de nobles sakiyas que se unieron a la orden de mendicantes, sino que se convirtió, de acuerdo a la leyenda budista, en un traidor y renegado que trató de usurpar el papel del Buda. Dado que se afirma que Ānanda nació en el mismo año que Rāhula, hijo de Gotama, sería alrededor de treinta años más joven que su primo. Si Devadatta era más o menos de la misma edad que Gotama, entonces, Ānanda habría nacido de una mujer más joven, posiblemente una mujer de Videha, convirtiéndose en medio hermano de Devadatta.[4] Ānanda es la única figura importante en el canon que pertenece a esa generación más joven. Probablemente ingresó en la orden cuando cumplió los veinte años, la edad más temprana permitida. Fue designado para asistir al Buda cinco años después y permaneció en el cargo hasta que Gotama murió a la edad de ochenta años, cuando Ānanda tenía cincuenta.

Dado que al parecer Amitodana trató de impedir que el joven Ānanda mantuviese contacto con el Buda, llegando al extremo de llevarlo a Vesālī siempre que Gotama se quedaba en Kapilavatthu, parece que, ya durante su infancia, Ānanda sentía fascinación por su famoso primo y su enseñanza. Gotama parece asimismo haber considerado que Ānanda era un joven dotado de grandes posibilidades y pudo haberle animado a convertirse en mendicante. Al final, Amitodana cedió y permitió que su hijo abandonase Kapilavatthu para unirse a la comunidad del Buda.[5]

Sin embargo, la persona cuyas instrucciones condujeron a Ānanda a su primera comprensión del dharma no fue Gotama, sino un mendicante llamado Puṇṇa Mantāniputta, quien, según fuentes palis, era sobrino de Koṇḍañña, el líder de los cinco ascetas a los que el Buda transmitió su primera enseñanza. En un texto contenido en los *Discursos conectados*, Ānanda recuerda cómo Puṇṇa le animó con la siguiente exhortación:

> Es por apego, Ānanda, que el «yo soy» se produce, no sin apego. ¿Y por apego a qué se produce el «yo soy»? Es por apego a formas, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia que se produce el «yo soy», no sin apego. Supongamos que un joven vano examinase su cara en un espejo o un recipiente lleno de agua pura y cristalina: miraría con apego, no sin apego. Del mismo modo, es apegándose a formas, sensaciones, percepciones, inclinaciones y consciencia que se produce el «yo soy», no sin apego.[6]

Dado que Ānanda habría tenido entonces unos veinte años y se dice que era físicamente hermoso, Puṇṇa pudo haber elegido la

imagen de un joven vano para llamar la atención de Ānanda sobre su tendencia al narcisismo. Al alentar a su alumno a abordar sin sentimentalismos y de manera impersonal los elementos físicos y mentales de su experiencia, Puṇṇa le permite ver más allá del amor a su propia apariencia y reflexionar sobre lo que constituye el sentido del yo. Una vez asentada la atención de Ānanda en los componentes primarios de su experiencia, Puṇṇa le formula una serie de preguntas exploratorias: «¿Son tu forma, sensaciones, y así sucesivamente, permanentes o no permanentes? ¿Lo que no es permanente es satisfactorio o insatisfactorio? ¿Lo que no es permanente ni satisfactorio merece ser considerado como "esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser"?».

Como resultado de esta indagación en su experiencia sentida, Ānanda concluye: «Efectué un gran avance en el dharma».[7] Al liberarlo de la fascinación compulsiva por su propia apariencia, esta idea le llevó (de acuerdo con los comentarios) a convertirse en alguien que entra en la corriente. En lugar de ver un reflejo de sí mismo en todo lo que percibía en el mundo, llegó a ver las cosas de forma impersonal a medida que emergen y desaparecen, y eso le permitió dejar de lado su reactividad habitual y obtener una experiencia directa del nirvana, lo que a su vez le brindó la posibilidad de vivir en el mundo desde una perspectiva que ya no estaba regida por la reactividad.

Sin embargo, el progreso de Ānanda no le inspiró a retirarse al bosque y dedicarse a la meditación intensa con el fin de convertirse en un santo liberado. Más bien, le llevó a asumir uno de los papeles más desafiantes en la comunidad: asistente personal de Gotama.

Durante los primeros veinte años de su ministerio, el Buda fue asistido por varios ayudantes, incluyendo a Sunakkhatta, aunque ninguno de ellos parece haber durado demasiado tiempo en el puesto. Algunos no obedecían sus órdenes, mientras que otros simplemente encontraban la tarea demasiado exigente y abandonaban. Cuando Gotama llegó a mediados de la cincuentena, declaró que no se encontraba bien, que se resentía de su edad y que estaba agotado de sus funciones como maestro. Entonces solicitó formalmente a sus mendicantes que designasen a alguien para que le sirviese y en quien pudiese confiar para hacer frente a sus necesidades. Los que se ofrecieron inicialmente fueron rechazados a causa de su edad. Así pues, Moggallāna y Sāriputta propusieron a Ānanda para asumir el puesto: «Del mismo modo que es difícil acercarse a un poderoso elefante de sesenta años en el bosque –replicó el joven–, fuerte, con grandes colmillos curvados y el pecho

hundido, disfrutando de la pelea cuando está listo para la batalla, también es difícil servir al Maestro y asistirle».[8]

Aunque Gotama pudo quejarse debido al cansancio y la edad, Ānanda no albergaba ilusiones sobre lo que implicaría servir a alguien que todavía parecía estar lleno de energía y vigor y dispuesto a afrontar cualquier oposición y conflicto para realizar sus objetivos.

Ānanda finalmente aceptó el puesto si se cumplían tres condiciones: (1) no tendría que compartir la comida o la ropa del Buda, (2) no tendría que acompañarlo en sus visitas a la casa de los adeptos, y (3) tendría acceso libre y completo a él. Es evidente que no eran solo la pesada carga de trabajo y la responsabilidad las que indujeron a otros a abandonar ese puesto, sino también la crítica y la murmuración de los que envidiaban la proximidad de que disfrutaba el asistente de Gotama. Al insistir en estas condiciones, Ānanda demostró que no le interesaba el beneficio personal, sino que solo le motivaba su devoción al Buda.

Recordemos que este es un joven de unos veinticinco años de edad, con una experiencia como mendicante de solo cinco años, que asume una posición clave en un movimiento que ha ido creciendo de manera constante en tamaño e influencia durante las últimas dos décadas. Por su parte, su «patrón» no solo es un hombre en plenitud de facultades, sino un íntimo de reyes, generales y grandes comerciantes. El reconocimiento de su delicado estado de salud y el aumento de la edad de Gotama nos sugieren que era consciente de que su tiempo en la tierra tocaba a su fin. Había llegado a un momento crucial en su vida y se daba cuenta de que necesitaba a alguien con habilidades interpersonales y de gestión para establecer su dharma y la comunidad, un trabajo que exigía a Ānanda mucho más que «llevarle el agua y su mondadientes, lavar sus pies y barrer su celda», como describe de manera pintoresca G.P. Malalasekera.[9] Así pues, él habría desempeñado, al mismo tiempo, las funciones de asistente, mayordomo, encargado de personal, secretario, acompañante, administrador y masajista.

Y también pudo ser elegido debido precisamente a su juventud. Ānanda representaba el futuro, alguien que podía mantener ardiendo la antorcha del dharma una vez que hubiesen fallecido Gotama y los otros discípulos más ancianos. El Buda pudo considerarlo un aliado, un ayudante joven, brillante y dinámico que le ayudase a combatir el conservadurismo progresivo de la vieja guardia, que tal vez ya empezaba a hacerse sentir. Sin embargo, puesto que el Buda pretendía que su único legado fuese el dharma –

un organismo impersonal de ideas, valores y prácticas–, no habría considerado a Ānanda su heredero aparente, sino que habría visto en él a un administrador competente y capaz de supervisar los asuntos de la comunidad después de su muerte y, lo que es más importante, de preservar la enseñanza del dharma, ya que era alguien que había adquirido un conocimiento enciclopédico de su enseñanza, así como la capacidad para comunicarla con claridad y sensibilidad. Ānanda, reconocido tanto por su prodigiosa memoria como por sus habilidades pedagógicas, habría encajado perfectamente en esta función.

Todas las tradiciones recogen que, en el consejo celebrado en Rājagaha varios meses después de la muerte de Gotama, Ānanda recitó de memoria la totalidad de los discursos del Buda. Sin embargo, ingresó en la orden cuando Gotama ya llevaba veinte años enseñando, por lo que no pudo estar presente en cada uno de los discursos que había memorizado. Los discursos nos muestran que la memorización era un recurso que se practicaba para registrar el dharma, tanto con un propósito personal como con el propósito de enseñar a otros. Gotama a veces solicita a un mendicante que le recite un discurso para comprobar sus referencias y su entendimiento; en otras ocasiones, es un mendicante el que recita un pasaje de memoria y le pide a Gotama que le explique su significado. El papel de Ānanda, por tanto, podría ser el de clasificar lo que otros recordaban, memorizar lo que él mismo había escuchado de labios de Gotama, y otros señalados mendicantes, y organizar todo este material en una especie de corpus coherente. No sabemos con exactitud cómo esto se llevó a cabo y qué forma asumió el canon durante la vida del Buda. Parece probable, sin embargo, que Ānanda no realizó la tarea él solo, sino que recabó, sin duda, la colaboración de otras personas, en particular de Sāriputta, quien era considerado el principal intelectual de la comunidad.

(3)

Cuando Gotama tenía setenta y dos años, y Ānanda, cuarenta y dos, la cohesión de la comunidad se vio seriamente amenazada en Rājagaha. La persona responsable de ello fue Devadatta, hermano mayor de Ānanda. Como el Judas Iscariote de las leyendas budistas, es casi imposible encontrar en el canon una imagen de Devadatta que no sea la de un villano, débil, intrigante y egoísta. No obstante, durante los treinta y siete años anteriores a que propusiese que el Buda se retirase en su propio beneficio, parece haber recibido una

alta estima. Un pasaje en el *Udāna* incluye a Devadatta entre los once mendicantes de mayor categoría designados por el Buda por «haber extirpado los estados malignos, ser siempre considerados y haber destruido los grilletes».[10] Por otra parte, también se recoge que Sāriputta elogió a Devadatta por ser alguien de «gran majestad y potencia psíquica».[11] Dado su parentesco con Gotama, así como su inclusión entre el primer grupo de nobles sakiyas que se unieron a la comunidad, Devadatta formaba parte, probablemente, del grupo central de discípulos más antiguos del Buda.

El motivo que desencadenó la crisis fue una enseñanza pública en la que también estaba presente el anciano rey Bimbisāra. Devadatta se puso de pie, se adelantó, se inclinó con respeto ante Gotama y le dijo: «Señor, ya eres anciano. Has agotado tu lapso de vida. Ahora deberías estar tranquilo y entregarme la comunidad de mendicantes». Pero Gotama no tenía intención de entregar a nadie el control de la comunidad: «Ni siquiera a Sāriputta o Moggallāna y, mucho menos, a un rastrero como tú».[12] Humillado en presencia del rey, Devadatta abandonó el lugar.

Si Devadatta formó parte de la comitiva de Buda durante los últimos treinta y siete años, era sin duda consciente de que Gotama no tenía plan alguno para designar a un sucesor. Su petición, por tanto, quizá tenía la intención de persuadir a su primo para que abandonase su visión idealista de una comunidad carente de líder y regulada exclusivamente por los principios del dharma y, en lugar de ello, empoderase a alguien, como él, para asumir la tarea de encabezar la orden de mendicantes. Devadatta quizá consideraba que era una persona realista, alguien preocupado sinceramente por la supervivencia de la comunidad una vez que su fundador sabio y carismático ya no estuviese presente para resolver conflictos y establecer normas. Y, por lo que sabemos, otras personas también pueden haberlo visto de ese modo.

La respuesta de Gotama a la propuesta de Devadatta es instantánea y fulminante. Él convence a los mendicantes para que efectúen una declaración oficial en todo Rājagaha y denuncien a Devadatta como alguien «cuya naturaleza era antes de una manera, pero ahora es de otra», añadiendo que ya no debía considerarse que todo lo que dijese o hiciese Devadatta tenía la sanción ni de él, ni del dharma, ni de la comunidad. Gotama no afirma que Devadatta sea una mala persona, sino alguien que se ha apartado tan radicalmente de la visión orientadora de Gotama que ha dejado de ser digno de confianza. Cuando Sāriputta y otros difunden la declaración oficial, se produce un gran alboroto en Rājagaha, y la

población queda dividida en facciones opuestas: mientras unos insisten en que Gotama está celoso del éxito de su primo, otros consideran que debe haber sido una cuestión muy seria para que Gotama respondiese de aquel modo.

El Buda sabe exactamente lo que quiere y no quiere que, después de su muerte, ocurra con su comunidad, y está dispuesto a hacer lo que haga falta para alcanzar ese objetivo, pero sus deseos entran en conflicto con los de Devadatta, a quien rebate con una exhibición pública de desprecio, ofensa («rastrero») y humillación, lo que obliga a su adversario a retirarse. Este no es el Buda de la imaginación popular: el sabio sereno y sonriente que mora en la paz del nirvana. Se trata de una figura fuerte e inflexible, comparable a un «poderoso elefante», que no tolera ninguna disensión.

Pero Devadatta no se rinde. Estimulado por el rechazo –y, tal vez, también por su enfado–, al ver frustrados sus planes para asegurar la supervivencia de la comunidad, adopta una estrategia distinta. Junto con un grupo de seguidores, se acerca al Buda y le formula otra propuesta: «Señor, con frecuencia alabas el desear poco y estar satisfecho. ¿No sería bueno entonces que todos los mendicantes, durante el resto de su vida, se convirtiesen en habitantes de los bosques y que nunca se asentasen en ciudades o pueblos, en mendigos que subsistieran por completo de limosnas y rechazaran las invitaciones para comer en el interior de las casas, en portadores de harapos desechados que no aceptaran ninguna tela que les ofrecieran los cabezas de familia, en personas que durmieran solamente a los pies de los árboles y no aceptaran ningún refugio y en vegetarianos que no comieran pescado ni carne?».[13]

El Buda insiste en que corresponde a los mendicantes decidir si han de vivir en el bosque o asentarse en una población, depender completamente de las limosnas o comer en casa de los benefactores, vestir túnicas hechas de harapos o finas telas ofrecidas por los cabezas de familia. Siempre que los mendicantes busquen un refugio apropiado durante el monzón, no pone objeción alguna a que vivan bajo las ramas de un árbol durante el resto del año y, a menos que sepan que un animal ha sido sacrificado específicamente para ellos, no ve ninguna razón por la que no deban comer carne. Al rechazar la propuesta de Devadatta, Gotama insiste en la libertad de los mendicantes para elegir su propio estilo de vida y se niega a poner límites adicionales a su libertad de interactuar con la sociedad. Asimismo, rechaza implícitamente la idea de que las normas deban imponerse sobre la base de un principio abstracto

(como contentarse con poco), sino que deben surgir en respuesta a los hechos perjudiciales cometidos en situaciones concretas.

Devadatta y sus seguidores entran en Rājagaha y anuncian a la gente que, a pesar de que Gotama se niega a vivir bajo estas cinco reglas, ellos han decidido hacerlo de ese modo. Cuando el Buda se entera por boca de Ānanda de que Devadatta ha seguido adelante y establecido una comunidad separada de mendicantes con nuevas reglas, él lo reprueba por haber generado un cisma, un asunto tan serio que su perpetrador «hervirá en el infierno durante un eón».[14] La nueva orden de Devadatta, sin embargo, atrae a un gran número de monjes jóvenes y fervorosos. En lugar de permanecer en Rājagaha, salen de la ciudad y toman como su base Cabeza de Gāya, la montaña sobre la cual Gotama, casi cuarenta años antes, pronunció su discurso *Sobre el fuego*.

La rebelión de Devadatta terminó asumiendo una dimensión política. La explicación tradicional la presenta como parte de una conspiración con el príncipe Ajātasattu, el heredero al trono del rey Bimbisāra. Para granjearse el apoyo del príncipe, Devadatta se manifestó en el regazo de Ajātasattu con la forma de un niño portando una guirnalda de serpientes. Tras haber impresionado al príncipe con este despliegue de poder mágico, Devadatta le anima a asesinar a su padre, Bimbisāra, y asumir el control del reino. Devadatta también promete a Ajātasattu que él, por su parte, «asesinará al Maestro y se convertirá en el Buda».[15] A pesar de que Devadatta fracasa en sus grotescos intentos de asesinar a Gotama (los asesinos se echan atrás en el último momento, empujan una roca desde lo alto de un acantilado, le disparan con una catapulta gigante y sueltan a un elefante enloquecido), Ajātasattu –como hemos visto en el capítulo 8– fuerza a Bimbisāra a abdicar en su favor y, a continuación, lo aprisiona y lo mata de hambre.

Cuando, siete siglos después de la muerte del Buda, el peregrino chino Faxian (*c*. 337-422) visitó la India, señaló que encontró una comunidad de mendicantes, cerca de Sāvatthi, que todavía seguían las cinco reglas de Devadatta. Aunque reverenciaban a tres budas mitológicos de un remoto pasado, el grupo se negaba a aceptar al Gotama histórico. Doscientos años más tarde, otro monje chino, Xuanzang (*c*. 602-64), describe tres monasterios en Bengala, en los que «siguiendo la enseñanza de Devadatta, no se ingerían productos lácteos para alimentarse».[16] Estos informes ponen en duda las versiones canónicas de la rebelión de Devadatta, que concluyen con el viaje triunfal de Sāriputta y Moggallāna a Cabeza de Gāya en el que convencen a los discípulos de Devadatta para volver al redil.

En otras palabras, la rebelión de Devadatta pudo no ser un fracaso completo, sino más bien un éxito rotundo. Al combatir a Gotama y sus normas laxas, hizo un llamamiento a los mendicantes –posiblemente a la mayoría de ellos– que veían en la vida de renunciante un rechazo inflexible al mundo y sus asuntos. Los estudiosos han argumentado que la historia canónica de Devadatta que ha llegado hasta nosotros fue inventada en una fecha posterior por una facción que pretendía restaurar la autoridad de Gotama.[17]

(4)

La rebelión de Devadatta no es sino un ejemplo de cómo, al acercarse al final de su vida, el mundo de Gotama empezó a desmoronarse. El Buda pudo haber evitado la tragedia de verse crucificado al principio de su carrera de enseñanza, pero sus últimos años estuvieron marcados por una serie de calamidades, tanto dentro como fuera de su comunidad, que nos describen una especie de dilatado calvario que culminó con su muerte, en un bosquecillo de árboles *sal*, en Kusinārā. Ya hemos visto que los ejércitos de Viḍūḍabha aniquilaron su tierra natal de Sakiya. También fallecieron su primo Mahānāma y su benefactor y amigo, el rey Pasenadi, y él mismo tuvo que huir de Sakiya a Vesālī, para descubrir a su llegada que su antiguo asistente Sunakkhatta lo había denunciado a la asamblea de Vajjia. Cuando huyó a Rājagaha, el rey Ajātasattu lo utilizó cínicamente como caja de resonancia para sus planes de guerra. Y, durante su estancia en Rājagaha, sus dos principales discípulos, Sāriputta y Moggallāna, murieron en un corto periodo de tiempo, uno después del otro, dejando un vacío en el liderazgo de la comunidad.

Los últimos meses de Gotama y los acontecimientos que siguieron a su muerte se registran cronológicamente en considerable detalle, lo que nos permite reconstruir la que, tal vez, sea la parte más fiable de la narrativa biográfica que encontramos en el canon. Buena parte de esta información se presenta en el *Gran discurso sobre el fallecimiento*, del que encontramos versiones paralelas en pali, sánscrito, chino y tibetano. Existen más detalles dispersos en los discursos pali, así como en las crónicas de los acontecimientos que condujeron al primer concilio, que nos proporcionan los vinayas de las diferentes escuelas.

Tras abandonar Rājagaha por última vez, Gotama y el resto de sus seguidores cruzan el Ganges y retornan a Vesālī, donde se alojan en la arboleda de mangos de la cortesana Ambapālī. Gotama

decide pasar la temporada de lluvias en el pequeño pueblo de Beluva, con Ānanda como su única compañía, y ordena al resto de los mendicantes que se dirijan a algún lugar de Vesālī, donde tienen partidarios, y pasen las lluvias allí.[18]

Durante las lluvias, sin embargo, el Buda cae gravemente enfermo y está a punto de morir. Cuando se recupera y está lo suficientemente bien como para sentarse en el exterior, Ānanda se dirige a él y le dice lo siguiente: «Te he visto disfrutar de bienestar y te he visto soportar con paciencia el dolor. Señor, mi cuerpo era como el de un hombre ebrio. Perdía mi compostura y las cosas no estaban claras para mí a causa de tu enfermedad. La única cosa que me aportaba algún consuelo era el pensamiento: "el Maestro no entrará en el nirvana final hasta que no haya efectuado alguna declaración a propósito de la comunidad de mendicantes».[19]

Ānanda se debate entre su respuesta de angustia ante el sufrimiento de un hombre a quien le es profundamente devoto y su sentido del deber urgente. Quiere ayudar al Buda a alcanzar el objetivo de asegurar la supervivencia de su dharma y su comunidad, pero dadas las condiciones precarias de la época, debe de haber dudado de si la empresa de Gotama se esfumaría y sería olvidada después de su muerte o bien terminaría convirtiéndose en otro movimiento ascético negador de la vida dirigido por alguien como Devadatta. A diferencia de Sāriputta, que, como arahant liberado, nunca muestra ni un rastro de emoción, Ānanda sí que da rienda suelta a sus sentimientos. Es esta capacidad –que desde el punto de vista de la ortodoxia constituye un signo de debilidad no iluminada– la que lo hace plenamente humano y comprensivo. En cierto modo, Ānanda prefigura el ideal posterior del bodhisatta en el Mahāyāna, alguien que rechaza la paz trascendental del nirvana con el fin de responder, en el mundo, al sufrimiento de otras personas.

La respuesta de Gotama no habría hecho sino aumentar la preocupación de su asistente: «Pero Ānanda –le dice–, ¿qué es lo que la comunidad de mendicantes espera de mí? He enseñado el dharma sin hacer ninguna distinción entre enseñanza "interior" y "exterior". Como maestro, no he "cerrado el puño" en lo referente a la doctrina. Si hay alguien que piensa: "Yo me haré cargo de la comunidad", o "La comunidad debe remitirse a mí", que haga una declaración al respecto, pero yo no pienso lo mismo».[20]

Con estas palabras, Gotama parece renunciar al control sobre el movimiento al que ha dedicado los últimos cuarenta y cinco años de su vida. A partir de ahora, tendrá que bastar el dharma para

regular los asuntos de la comunidad. No hay enseñanza o instrucción secreta que haya transmitido a un sucesor oficial. Ha completado su trabajo. Ha enseñado todo lo que considera importante y le resulta indiferente lo que sucederá después. No obstante, no alberga ninguna duda de que alguien está esperando su oportunidad, dispuesto a asumir el control de la comunidad y a que se cumplan sus órdenes.

«Ānanda –prosigue diciendo el Buda–. Ahora estoy viejo y agotado. Al igual que un viejo carro solo puede mantenerse en uso con la ayuda de correas, así también mi cuerpo solo puede ser sostenido si se lo faja. Mi cuerpo solo conoce la comodidad cuando retiro mi atención del mundo y penetro en la concentración carente de signo de la mente.»[21]

Gotama sabe que su vida ha terminado y que pronto dejará el mundo. El único alivio que encuentra a sus dolores corporales es entrar en la absorción meditativa profunda. Sin embargo, en lugar de dar órdenes, exhorta a sus seguidores a que sean independientes y resuelvan las cosas por sí mismos.

«Por tanto, Ānanda, sed vuestra propia isla, vuestro propio refugio, sin ningún otro refugio, con el dharma como una isla, con el dharma como vuestro refugio, sin ningún otro refugio.»[22]

Aunque este célebre y último testamento es sucinto, su significado es complejo. Parece implicar una contradicción: después de declarar que uno es su único refugio, Gotama afirma que el dharma es el único refugio. ¿Cómo puede una persona tener dos únicos refugios? El sentido del pasaje se desvela en el modo en que uno resuelve este acertijo.

Esta declaración es, en mi opinión, la palabra final del Buda sobre la autonomía, una característica fundamental que distingue su dharma de otras doctrinas de la época. El tipo de independencia que defiende no es de ninguna manera similar a un egoísmo ingenuo o a situar de manera irreflexiva la satisfacción de los propios deseos por encima de cualquier otra consideración. Su énfasis en el yo (*atta*) subraya la importancia de llegar a ser, en el dharma, «independiente de los demás», lo que es una de las características de la entrada en la corriente. Esta independencia no solo supone la libertad para hacer lo que se quiera, sino la libertad de llevar una vida enmarcada por el espíritu del dharma, en la que se responde al sufrimiento de los demás y de uno mismo de una manera que no esté condicionada por la reactividad. Gotama fomenta una vida de cuidado y atención, fundamentada en la responsabilidad personal y la autonomía y no en un conjunto de

reglas o preceptos a aplicar con independencia de las circunstancias. El aparente carácter doble del refugio se resuelve de este modo en uno solo: estar arraigado en el dharma, el cual ha sido integrado en nuestra propia vida.

Tras instar a la independencia, Gotama plantea una pregunta retórica: ¿cómo se puede vivir siendo uno mismo una isla, con el dharma que hemos integrado en nuestra persona como nuestro único refugio? «En ese caso, Ānanda –responde–, un mendicante permanece contemplando el cuerpo en el cuerpo, claramente consciente, atento, habiendo renunciado al apego al mundo, y lo mismo con respecto a las sensaciones, la mente y las ideas.»

En otras palabras, comprender y abrazar nuestra existencia socava nuestra capacidad de reacción habitual y nos abre a la visión del nirvana como un espacio no reactivo en el que podemos responder libremente de formas no determinadas por el interés propio. «Y los que ahora en esta época, o posteriormente, vivan de este modo –concluye– alcanzarán lo más elevado si están dispuestos a aprender.»[23]

Una vez que finaliza el monzón, Gotama abandona Vesālī por última vez. Curiosamente, el *Gran discurso sobre el fallecimiento* guarda silencio acerca de por qué un hombre viejo y aquejado de una enfermedad terminal emprendió ese viaje y a dónde pretendía dirigirse. En general, se supone que decidió volver a Kapilavatthu para morir. Esta hipótesis se ve corroborada por la ruta que siguió, encaminándose, hacia el noroeste, a la república de Mallā, a través de la cual tendría que pasar en su camino a Sakiya. Pero si sabía que Kapilavatthu estaba siendo asolado por los ejércitos de Viḍūḍabha, ¿por qué motivo iba a dirigirse allí? Gotama no se habría embarcado por razones puramente sentimentales en un viaje de cerca de 320 kilómetros. Él afirma repetidamente que su único objetivo en la vida es el de establecer su dharma y su comunidad, por lo que presumiblemente se puso en marcha con ese objetivo en mente. Así pues, Kapilavatthu podría, después de todo, no haber sido su destino.

El *Gran discurso sobre el fallecimiento* afirma que Gotama dejó Vesālī «acompañado de un gran grupo de mendicantes», pero esta frase solo es, probablemente, una fórmula. Además de Ānanda, solo se menciona a otros tres mendicantes (Anuruddha –hermano de Mahānāma y, por tanto, también primo de Gotama–, Cundaka y Upavāṇa) en el curso de este viaje, dando la impresión de que el grupo era más bien reducido. Debido a la edad y la salud del Buda, es probable que no caminase todo el tiempo, sino que fuese

transportado, al menos parte del trayecto, en una camilla.

Los viajeros atraviesan una serie de pueblos y ciudades: Bhaṇḍagāma, Hatthigāma, Ambagāma, Jambugāma y Bhoganagara, en cada uno de los cuales Gotama instruye a sus oyentes a que se adhieran a cuatro principios: noble ética, noble meditación, noble comprensión y noble liberación. Al tiempo que su vida va extinguiéndose, Gotama parece empeñado en identificar los elementos clave del dharma capaces de liberar de una vida de repeticiones absurdas. Transcurrido algún tiempo –no sabemos cuánto– arriban a la ciudad mallā de Pāvā y se instalan en la arboleda de mangos, propiedad de un herrero llamado Cunda.

Al día siguiente, el grupo de mendicantes se encamina a la casa de Cunda para recibir su comida del mediodía. Cunda había preparado para ellos «una buena comida de alimentos duros y blandos con abundante *sūkara maddava* o «cerdo suave». No obstante, este plato no se menciona en el relato preservado en la traducción del sánscrito al tibetano. Ya sea que *sūkara maddava* sea cerdo curado, las trufas tiernas que comen los cerdos o algo completamente distinto, Gotama le pide a Cunda que se lo sirva a él y exclusivamente a él. Una vez que comió, ordenó a Cunda que enterrase los restos en un hoyo. A continuación, ofreció una charla inspiradora y se despidió de Cunda. En algún momento posterior, «se vio asaltado por una enfermedad grave con diarrea con sangre». Atenazado por el dolor, Gotama le dijo a Ānanda que debían ir a Kusinārā.[24]

El doctor Mettanando Bhikkhu aporta una interpretación de este texto desde la perspectiva de la medicina moderna. Sostiene que Gotama no falleció, como se supone generalmente, de una intoxicación alimentaria causada por comer *sūkara maddava*, sino de un infarto mesentérico, una condición gangrenosa del tejido de la pared intestinal causada por la pérdida de riego sanguíneo. Señala asimismo que la intoxicación alimentaria causada por bacterias no solo tarda entre dos y doce horas en manifestarse, sino que *no* va acompañada de «diarrea con sangre». Si bien Gotama creyó, mientras estaba comiendo, que el *sūkara maddava* no se hallaba en buen estado, el alimento pudo haber provocado una reacción en él debido a una patología preexistente. El hecho de que padeciese una condición de ese tipo parece claro a partir de la mención de su enfermedad, en Beluva, durante el retiro de las lluvias. Mettanando concluye que «la enfermedad letal que corresponde a los síntomas descritos –acompañada de hemorragia y dolor abdominal agudo, que aqueja por lo general a personas de avanzada edad, y provocada

por una comida– es un infarto mesentérico ocasionado por una obstrucción de los vasos sanguíneos del mesenterio».[25] Su tesis se ve avalada por las repetidas peticiones de Gotama a Ānanda de que le lleve agua para saciar su sed, otro de los síntomas de un infarto de esas características.

Cuando el grupo alcanza Kusinārā, a unos 16 kilómetros de Pāvā, el exhausto Gotama pide a Ānanda que le prepare un lecho entre dos árboles *sal*. Entonces se acuesta sobre su costado derecho con la cabeza hacia el norte y da instrucciones a Ānanda sobre cómo envolver su cadáver, preparar su pira funeraria y consagrar sus restos en una estupa erigida en una encrucijada. Ānanda se dirige a su alojamiento cercano, se apoya contra una pared y rompe a llorar. Al escuchar su angustia, Gotama lo convoca de nuevo a su lado: «Ya basta –le dice–. No llores ni te lamentes. ¿No te he dicho que todo lo placentero es transitorio, sujeto a la separación y se transforma en otra cosa? Entonces, ¿cómo podría ser que yo no muriese? Durante mucho tiempo, has estado en mi presencia y me has mostrado tu bondad de todo corazón. Has cosechado mucho bien. Si haces el esfuerzo, en poco tiempo te liberarás de los residuos».[26]

Entonces se vuelve hacia los demás mendicantes y elogia a Ānanda diciendo que es agradable a la vista de los que están en su presencia, los deleita cuando habla del dharma y los decepciona cuando permanece en silencio.

Sin embargo, Ānanda no se aplaca con estas palabras de elogio e implora al Buda que no muera en esta «pequeña población miserable de adobe y barro, situada en la selva, en medio de la nada», sino que se dirija a una de las grandes ciudades de la época –Campā, Rājagaha, Sāvatthi, Sāketa, Kosambī o Benarés–, donde sus seguidores le proporcionarán un funeral apropiado.[27] Gotama le recrimina por retratar a Kusinārā de esa manera despectiva y le dice que, en el pasado remoto, una vez fue una gran ciudad llamada Kusāvati, el asiento de un imperio gobernado por un rey poderoso cuyo nombre era Mahāsudassana.

Este pasaje carece de sentido. Ānanda, más que ninguna otra persona, habría sabido que este hombre de edad avanzada y enfermo terminal, no podía viajar a ninguna de esas ciudades distantes. Por otra parte, la existencia de una antigua ciudad imperial llamada Kusāvati en el sitio de Kusinārā es claramente un mito sin fundamento histórico. ¿Por qué motivo, entonces, este episodio fue introducido en el relato?

La historia contiene dos afirmaciones: (1) Kusinārā era un pequeño emplazamiento «miserable» y oscuro y, en consecuencia,

indigno de ser el lugar de reposo del Buda, pero después de todo (2) era un lugar adecuado para que muriese, ya que había sido una capital imperial.

El primer punto se ve refutado por la misma evidencia contenida en el *Gran discurso sobre el fallecimiento*. Unas páginas más adelante, cuando se describe la procesión funeraria, leemos que el cuerpo del Buda es transportado «por la puerta norte de la ciudad, el centro de la ciudad y, hacia el exterior, a través de la puerta oriental», lo cual sugiere algo mucho más grande que un grupo de chozas destartaladas en la jungla.[28]

Puede que Kusinārā no fuese una ciudad de la magnitud de Rājagaha o Sāvatthi, pero seguía siendo la capital de la poderosa república de Mallā y un lugar en el que, según se afirma, Gotama tenía seguidores y pronunció varios discursos. Por otra parte, Kusinārā era el lugar de nacimiento y el feudo de Bandhula, dirigente mallā y viejo amigo del rey Pasenadi, quien sirvió como comandante del ejército Kosala hasta que Pasenadi lo ajustició bajo la sospecha de preparar un golpe de estado. Para mitigar su pesadumbre, Pasenadi permitió a la esposa de Bandhula, también llamada Mallikā, volver a Kusinārā, y nombró a Dīgha Kārāyaṇa, sobrino de Bandhula, jefe militar en sustitución suya. Dīgha Kārāyaṇa, como ya hemos visto, se vengó de la muerte de su tío deponiendo a Pasenadi y coronando rey a Viḍūḍabha y, a continuación, permitiendo que se embarcase en el saqueo de Sakiya. Según el *Comentario del Dhammapada*, Viḍūḍabha murió en una inundación repentina mientras regresaba a casa en Sāvatthi para celebrar su triunfo, ahogándose en el río Aciravatī y convirtiéndose en «alimento de peces y tortugas».[29] Es imposible determinar si esta historia es la manera que tiene el narrador de impartir merecida justicia kármica sobre el hombre que atacó la tierra natal del Buda o si refleja un acontecimiento histórico real. En cualquier caso, Dīgha Kārāyaṇa, como hacedor de reyes y comandante de las fuerzas armadas de Kosala, se convirtió en una de las figuras más poderosas del norte del Ganges, cuya casa familiar se encontraba en la capital mallā de Kusinārā.

Lejos de ser «una pequeña población miserable de adobe y barro» en el momento del último viaje de Gotama, es muy probable que Kusinārā ya fuese un nuevo centro de poder en el norte de la India como capital de la ascendente dinastía de los mallās. Aunque el *Gran discurso sobre el fallecimiento* da la impresión de que la muerte de Gotama en este remanso de la selva fue completamente casual, Kusinārā podría haber sido, de hecho, el destino al que el

Buda se dirigió deliberadamente cuando abandonó Vesālī. Como no parece haber sido bienvenido en Sāvatthi, Rājagaha o Vesālī, tal vez consideró que Kusinārā era el mejor lugar para reagrupar a su comunidad y establecer su base antes de morir. Allí no solo contaba con ricos partidarios, la principal de los cuales era Mallikā, viuda de Bandhula, sino que también tenía la seguridad de estar bajo la protección de un poderoso caudillo militar: las mismas condiciones de que había disfrutado al fundar la arboleda de Jeta, en Sāvatthi, y la arboleda de Bambú, en Rājagaha.

No obstante, por razones desconocidas, alguna persona o facción trató de minimizar, en una fecha posterior, la importancia de Kusinārā e inventó el mito de Kusāvati, haciendo que el viaje de Gotama concluyese con una queja. También podemos verlo, no obstante, como la llegada triunfal a su destino, justo en el momento en que su vida toca a su fin.

Gotama instruye a Ānanda para que entre en Kusinārā y anuncie a los mallās que fallecería esa misma noche, durante la última guardia. Cuando Ānanda hace su aparición en la sala de la asamblea y transmite la noticia, se sienten «abrumados por el dolor y su mente atormentada por la tristeza», de manera que «rompen a llorar y se arrancan el cabello».[30] Debido a que muchos de ellos deseaban presentar sus últimos respetos, Ānanda formó un grupo para llevar a cabo la visita final. En lugar de describir acontecimientos reales, este lenguaje podría reflejar el piadoso entusiasmo de los redactores posteriores. Sin embargo, apoya la posibilidad de que Gotama no se encontrase de paso en la ciudad camino a algún otro lugar, puesto que en Kusinārā era muy bien considerado y habría sido bien acogido.

Durante lo que pudieron ser las últimas horas de su vida, consta que Gotama efectuó tres declaraciones importantes acerca de su dharma.

Primero: preguntado por el renunciante Subhadda (que aparece en la arboleda de *sal* mientras Gotama agoniza) si otros maestros de la época han alcanzado la iluminación, Gotama responde: «Basta, Subhadda. No importa si todos, algunos o ninguno de ellos han alcanzado la iluminación. En cualquier dharma y disciplina que no siga el Noble Óctuple Sendero, no encontrarás a ningún errante realizado. Sin embargo, allí donde se siga el Noble Óctuple Sendero, encontrarás a errantes realizados».[31]

Subhadda brinda a Gotama otra oportunidad de identificar lo esencial de su enseñanza. La respuesta es inequívoca. Lo que constituye el núcleo del dharma es el cultivo de una vía intermedia

integral que abarque la totalidad de nuestra humanidad. Ese núcleo no es un mero estado subjetivo de visión profunda o iluminación.

Segundo: inmediatamente después del episodio con Subhadda, Gotama le dice a Ānanda: «Puede que pienses, "la enseñanza del Buda ha terminado, no tendremos ahora ningún maestro". Pero no debes verlo de ese modo, Ānanda, porque lo que he enseñado y explicado que es el dharma y la disciplina serán, cuando yo muera, vuestro maestro».[32]

Esta declaración igualmente inequívoca afirma que Gotama no tiene intención alguna de designar como maestro de la comunidad a un sucesor, insistiendo una vez más en que su dharma y la disciplina servirán de guía adecuada a sus seguidores.

Tercero: tras haber discutido la forma en que, después de su muerte, los mendicantes deben tratarse entre sí, Gotama añade: «Si lo deseáis, la comunidad puede abolir las reglas menores después de mi muerte».[33]

Lo que él entiende, por tanto, como base de la «disciplina» (*vinaya*) no es que los practicantes sigan ciegamente todas las reglas y preceptos que él ha formulado, basándose en cada caso particular, a lo largo de su vida. En cambio, se espera que tengan la sabiduría y la madurez suficientes para cultivar una ética fundada en los principios de su dharma, que responda y se adapte a las condiciones cambiantes del mundo.

Al igual que la instrucción impartida en Vesālī, «sed vuestra propia isla», aquí también Gotama enfatiza la importancia de llevar una vida autónoma basada en las ideas y valores del dharma, en lugar de confiar de manera acrítica en la «iluminación» de otras personas, obedeciendo de manera acrítica la autoridad de un maestro escogido y secundando de manera acrítica un conjunto de reglas consagradas por el tiempo. Poco después de señalar esto, el Buda pronuncia sus últimas palabras: «Pues ahora, *bhikkhus*, yo os digo que todas las cosas están destinadas a desaparecer; sed cuidadosos al recorrer el sendero».[34]

(5)

La mañana después de la muerte del Buda, Ānanda vuelve a la sala de la asamblea y pide a los mallās que incineren el cuerpo de acuerdo a sus costumbres. Así pues, los mallās reúnen guirnaldas perfumadas y contratan músicos. Entonces todos se dirigen al bosquecillo de árboles *sal*, en el que yace el cuerpo de Gotama y

honran su memoria con danzas, cánticos y música.[35] Transcurridos siete días de duelo, los mallās condujeron el cuerpo en procesión a través de la puerta norte de Kusinārā y fueron hasta el centro de la ciudad y, a continuación, salieron por la puerta este y siguieron hasta llegar al santuario Makuṭa Bandhana, donde la cremación iba a llevarse a cabo. Según los comentarios, Mallikā, la anciana viuda de Bandhula, colocó sus joyas más preciadas en el anda funeraria para acompañar el cuerpo.

Cuando cuatro dirigentes mallās se disponían a encender la pira, un grupo de mendicantes, procedentes de la dirección de Pāvā, arribó al santuario. Al frente de ellos se encontraba el arahant Mahākassapa, quien «cubriéndose el hombro con su túnica, unió sus manos a modo de saludo, circunvaló la pira tres veces y, dejando al descubierto los pies del Maestro, le rindió homenaje tocándolos con la cabeza». Una vez que concluyó sus devociones, la pira funeraria estalló en llamas espontáneamente.[36]

Mahākassapa (Kassapa el Grande) desempeña un papel marginal en la historia de la vida de Gotama y solo alcanza prominencia una vez que el Buda fallece. Su llegada a Kusinārā introduce un cambio abrupto en los registros, ya que a partir de entonces cesan los rituales mallās, que honran la memoria de Gotama con cánticos, danza y música, y nos encontramos en presencia de una asceta severo e intimidador que impone de inmediato su autoridad en los procedimientos y que parece encarnar todo aquello contra lo que Gotama advirtió en su lecho de muerte. Se considera que Mahākassapa es «el principal expositor de las prácticas ascéticas», alguien que no duda en declarar que está iluminado y que da por hecho que él es el sucesor designado por el Buda.[37] Es la antítesis de Ānanda, pero este parece incapaz de enfrentarse a él.

Los *Discursos conectados con Kassapa* se componen de trece discursos que, en conjunto, pintan un retrato vívido y sin complejos del personaje. Allí nos enteramos de que, tras renunciar a la vida familiar para convertirse en un mendicante errante, se encontró con el Buda en el santuario de Bahuputta, en el camino entre Rājagaha y Nālandā. Después de recibir la instrucción, pasó una semana en meditación, a cuya conclusión, según se afirma, «obtuvo el conocimiento definitivo». Cuando luego se encuentra con Gotama, le propone intercambiar su «túnica suave de parches» por la túnica «raída de cáñamo» de Gotama. El comentario pali a este pasaje explica que el Buda le dio su túnica «porque deseaba designar al anciano para que ocupase su propia posición».[38] Interpretando este

gesto como un símbolo de la transmisión, Mahākassapa señala: «Si hay alguien de quien pueda decirse con razón “es hijo del Maestro, nacido de su seno, nacido de su boca, nacido del dharma, un receptor de la túnica raída de cáñamo”, es de mí de quien podría decirse». Luego elogia sus propios logros: «Mediante la destrucción de los residuos, he entrado y habitado en la pura liberación de la mente, percibiéndola por mí mismo con conocimiento directo en esta misma existencia. Tal vez alguien piense que un elefante macho de más de tres metros de altura puede esconderse debajo de una hoja de palma y que mi conocimiento directo, de manera parecida, puede permanecer oculto».[39]

El hecho de que ese discurso, un tanto egocéntrico, coexista con el modesto último testamento de Gotama en Vesālī ilustra una vez más que el canon originario es un mosaico de narrativas hilvanadas conjuntamente y procedentes de las diversas facciones existentes en el seno de la comunidad, las cuales mantenían puntos de vista conflictivos de lo que constituía el dharma. La llegada de Mahākassapa a Kusinārā marca el inicio de una lucha prolongada para determinar la naturaleza de la ortodoxia, por una parte, y la autoridad eclesiástica, por la otra, que sigue ocupando a budistas de todas las escuelas hasta el día de hoy.

Cuando Gotama dijo: «Si hay alguien que piensa, “yo me haré cargo de la comunidad”, o “la comunidad debe remitirse a mí”, que haga una declaración al respecto, pero yo no pienso lo mismo», podemos preguntarnos si estaba refiriéndose a Mahākassapa. Gotama acepta que este tipo de pensamiento es inherente a la política del poder en las instituciones humanas, pero no lo respalda ni lo fomenta. Cuando se marchó de Vesālī en su último viaje extenuante a Kusinārā, ¿estaba tratando acaso de distanciarse todo lo posible de Mahākassapa y de sus seguidores en Rājagaha? Si es así, no parece haber contado con la tenaz persecución de Mahākassapa. Teniendo en cuenta la distancia implicada, una vez que Mahākassapa recibió, al final de la temporada de lluvias, la noticia de la grave enfermedad de Gotama, habría tenido que abandonar de inmediato Rājagaha para poder llegar a Kusinārā solo una semana después de la muerte del Buda.

Tan pronto como concluye la cremación y se han distribuido las reliquias de la pira, el *Gran discurso sobre el fallecimiento* toca a su fin. La historia es retomada en este punto en los textos del Vinaya de las diferentes escuelas.

En lugar de permanecer en Kusinārā, Mahākassapa propone que la comunidad convoque un concilio en Rājagaha bajo los

auspicios del «devoto» rey Ajātasattu, «quien proveerá todas sus necesidades». Uno de los mendicantes congregados pregunta si se permitirá a Ānanda, que todavía no es un arahant, asistir al concilio. Mahākassapa responde que hacer una excepción en el caso de Ānanda enojaría a los mendicantes no iluminados a los que no se permitía participar, a pesar de tener conexión con Gotama. Él sugiere entonces una solución de compromiso. Si Ānanda se compromete a proveer agua para el concilio, podrá asistir. Mahākassapa entonces somete la propuesta a votación:

> El venerable Ānanda, asistente del Maestro, permaneció cerca de su persona y recibió varios discursos del Maestro, por esta razón ha sido designado para suministrar agua a la asamblea. Si la asamblea requiere agua, el venerable Ānanda, después de haber sido elegido para la tarea de servirla, debe suministrarla.[40]

Permaneciendo en silencio, los arahants reunidos aceptan la propuesta. Es difícil no percibir que esta solución es una forma de humillar a Ānanda, tratándolo poco más que como un sirviente. Pero creo que va más allá de eso. El episodio no solo es una crítica a Ānanda y su fracaso espiritual, sino también a todo lo que él representa. Este y otros pasajes similares implican que Mahākassapa y su camarilla –como Devadatta antes que ellos– desaprobaban lo que para ellos era un estilo laxo de enseñanza y de liderazgo de Gotama. Se dice que, en tres ocasiones, Gotama solicitó a Mahākassapa que enseñase a la comunidad, y que, en cada ocasión, Mahākassapa se negó, argumentando que «ahora los mendicantes son difíciles de aconsejar, son impacientes y no aceptan la instrucción con respeto». Él los rechazaba altivamente por «no tener fe en los estados sanos, no tener sentido de la vergüenza, ni miedo a las irregularidades, y carecer de energía y entendimiento».[41] Al denunciar la pobre moral de quienes están bajo la dirección de Gotama, estos textos parecen elevar a Mahākassapa por encima del mismo Buda. Gotama pudo haber preparado el terreno, pero el mundo tuvo que esperar hasta su muerte antes de que Mahākassapa pudiese intervenir y organizar las cosas de una manera más correcta y adecuada.

Al regreso de Mahākassapa a Rājagaha para preparar el concilio, nos enteramos de que «cuando el rey Ajātusattu lo vio por primera vez, la presencia de un despierto le hizo perder el sentido y caer al suelo».[42] Recordemos que este es el mismo Ajātasattu que se sintió impresionado por los poderes mágicos de Devadatta, conspiró en secreto con él en su plan para asumir el liderazgo de la comunidad de mendicantes, asesinó a su propio padre, se vio

rechazado por Gotama y, a continuación, utilizó cínicamente a Gotama como caja de resonancia antes de emprender una guerra. Nada de esto parece ser un problema para Mahākassapa, que no escatima elogios hacia su patrocinador.

Una vez en Rājagaha, Mahākassapa se instala en la arboleda de Bambú, mientras que Ānanda, acompañado de un gran grupo de mendicantes, se dirige en peregrinación a un lugar llamado Colinas del Sur. Durante el tiempo que permanecen juntos, treinta de estos mendicantes, todos los cuales son jóvenes estudiantes de Ānanda, cuelgan los hábitos y vuelven a ser adeptos. No sorprende pues que, cuando Ānanda regresa de nuevo a la arboleda de Bambú, Mahākassapa lo ataque verbalmente por perder el tiempo deambulando por las colinas con sus seguidores indisciplinados: «Uno podría pensar que te limitas a pisotear cultivos y destruir familias. Tu séquito se está desintegrando. Tus jóvenes discípulos huyen. ¡Desconoces tus límites, muchacho!».[43]

Ānanda atrae a quienes no tienen poder en la comunidad, es decir, las mujeres y ahora un grupo de jóvenes. Dadas las costumbres de la ortodoxia, tener algo que ver en que otros cuelguen los hábitos es una vergüenza. Así que las acusaciones podrían constituir una campaña de difamación por parte de los partidarios de la facción de la línea dura de Mahākassapa para destruir la reputación de Ānanda. Por otro lado, podría indicar una división en la comunidad, tras la muerte de Gotama, entre lo que hoy llamaríamos el ala liberal y el ala conservadora. Con el poder concentrado en manos de los conservadores más viejos y partidarios de Mahākassapa, algunos mendicantes menores pueden haber reconsiderado su futuro en una organización de ese tipo.

«¿Acaso las canas –replica Ānanda en respuesta a la burla de Mahākassapa– no crecen en mi cabeza? ¿Puedes dejar de llamarme "muchacho"?» Pero Mahākassapa repite lo que ha dicho y se niega a retirar la ofensa. Cuando la noticia de este diálogo se difunde, la *bhikkhuni* Nandā la Gorda sale en defensa de Ānanda: «¿Cómo puede Mahākassapa, que antes era miembro de otra secta, menospreciar a Ānanda, el sabio de Videha, llamándolo "muchacho"?». Cuando Mahākassapa se entera de esto, le dice a Ānanda: «Sin duda, Nandā la Gorda ha hecho esta declaración de manera precipitada. Porque desde que me afeité la barba y el cabello, vestí la túnica de color azafrán y abandoné el hogar para adoptar la vida sin hogar, no recuerdo nunca haber reconocido a ningún otro maestro salvo al plenamente despierto».[44]

Al pronunciar estas palabras, no niega la acusación de que

anteriormente perteneció a otra orden. Sin embargo, el comentario lo irrita y se lanza a una defensa interesada de su iluminación y devoción impecable. Sin embargo, para Nandā la lealtad de Mahākassapa es cuestionable y lo considera un intruso que pretende imponer a la comunidad de Gotama las normas de otra orden ascética. Como era de esperar, el discurso concluye con Nandā la Gorda colgando los hábitos y abandonando la comunidad.

Me resulta difícil considerar a Mahākassapa como algo más que un pedante insufrible. Si un arahant, que supuestamente está liberado de cualquier rastro de codicia, aversión e ilusión egoísta, puede comportarse de esa manera, ¿qué ha obtenido –podríamos preguntarnos– al convertirse en arahant? Sin embargo, estos pasajes detallados se han conservado en el canon, lo que implica que, en el pasado, las personas no experimentaban ninguna disonancia cognitiva o moral al leer o escuchar hablar de la conducta de Mahākassapa. El modo en que trató a Ānanda debe haberles parecido apropiado y digno de elogio.

El discurso *A Gopaka Moggallāna* ilumina las tensiones existentes en el seno de la comunidad durante la preparación del concilio. Habla de cómo Ānanda se alojaba en Rājagaha en la arboleda de Bambú no mucho después del fallecimiento del Buda, en un momento en que el rey Ajātasattu tenía miedo de ser atacado por el rey Pajjota y estaba fortificando Rājagaha.[45] Pero es probable que la suspicacia del rey nos diga más de la paranoia de Ajātasattu que de ninguna amenaza real a la ciudad. Pajjota, conocido como Pajjota el Cruel, era gobernante de Avanti, un país cuya capital, Ujjenī, se encontraba a unos 800 kilómetros al suroeste de Rājagaha. Los comentaristas explican que Pajjota trató de vengar el asesinato de su amigo Bimbisāra a manos de Ajātasattu, pero no especifican si ese ataque se produjo realmente.

Una mañana, antes de salir a su ronda diaria de limosnas, Ānanda es invitado a visitar al brahmán Gopaka Moggallāna, que parece ser funcionario del gobierno.

–Ānanda –le pregunta Gopaka–, ¿hay algún mendicante que posea en cada uno y todos los sentidos las cualidades poseídas por el señor Gotama?

Ānanda responde que no existe tal mendicante. Entonces su diálogo se ve interrumpido por la llegada del primer ministro, el brahmán Vassakāra. Al enterarse de lo que están hablando, el ministro pregunta:

–¿Hay algún mendicante que haya sido designado por el Maestro de este modo, «Él será vuestro refugio cuando yo me haya ido»?

Y Ānanda responde que no existe tal mendicante.

–Pero ¿hay algún mendicante –pregunta de nuevo Vassakāra– que haya sido elegido por la comunidad y designado por un número de ancianos de este modo: «Él será nuestro refugio después de que el maestro se haya ido»?

Ānanda vuelve a responder negativamente.

–Pero –insiste Vassakāra–, si carecéis de refugio, Ānanda, ¿cómo mantendréis la armonía?

–No carecemos de refugio, brahmán –responde Ānanda–. Tenemos el refugio del dharma.[46]

Si los pasajes citados antes de este representan el punto de vista de la facción asociada con Mahākassapa, el texto actual parecería representar la posición de los que apoyaron a Ānanda. De hecho, el discurso nos aboca a esta conclusión. Aunque no menciona el nombre de Mahākassapa, parece muy probable que este diálogo se refiera a su estatus. No hay constancia de que ninguno de estos funcionarios gubernamentales fuese budista, pero ambos parecen preocupados por lo que está pasando en la arboleda de Bambú, lo que sugiere que las turbulencias acerca del liderazgo pueden haber trascendido a la comunidad más amplia de partidarios en Rājagaha. Pero entonces se produce un giro en la historia. Después de haber reflexionado sobre la respuesta de Ānanda, el primer ministro pregunta:

–¿Hay ahora algún mendicante al que honréis, respetéis, reverenciéis, veneréis y en quien confiéis?

–Sí, existe ese mendicante –responde sin dudarlo Ānanda.[47]

Cuando se le pidió que explicase lo que quería decir, Ānanda enumeró la lista del Buda de las «diez cualidades que inspiran confianza». Estas incluyen ser virtuoso en el seguimiento de la regla, versado en la doctrina, contentarse con poco, ser capaz de entrar a voluntad en las cuatro absorciones meditativas, así como permanecer en la liberación de la mente pura. «Cuando estas cualidades se encuentran en alguno de nosotros –explica Ānanda–, le honramos, respetamos, reverenciamos, veneramos y confiamos en él.»[48]

Si bien esta lista de criterios no excluye a Mahākassapa de ser un mendicante de este tipo, el énfasis se desplaza desde privilegiar a un individuo específico hasta situarlo en un conjunto impersonal de cualidades morales y espirituales que cualquier individuo puede alcanzar. Aquello en lo que uno confía no es la persona, sino el dharma que la persona ha internalizado y encarnado.

Que un «mendicante así» pueda ser una persona que uno venera

y respeta y en la que confía evidencia que la visión que tenía Ānanda de la comunidad de Gotama era de igualdad democrática. Un «mendicante así» podría ser cualquiera. Si extendemos esta descripción de los mendicantes a los adeptos como Mahānāma y Jīvaka, de los que se dice que son «videntes de lo inmortal», también podemos incluir a los cabezas de familia.[49] En esta comunidad, el dharma se manifiesta a través de las vidas humanas individuales, con independencia de su rango o género. Cada persona aprende su significado al escuchar sus enseñanzas, reflexionar en ellas y practicarlas y, además, estableciendo relaciones y llegando a conocer a aquellos que las encarnan. En esto radica el sentido de la verdadera amistad, que constituye, según Gotama, la «totalidad de la vida espiritual».

(6)

A medida que se acerca el momento de celebrar el concilio en Rājagaha, Mahākassapa y los ancianos tratan de imponer, aún más, su autoridad sobre Ānanda, por lo que le obligan a confesar todos los errores que ha cometido mientras desempeñaba la función de asistente de Gotama. La primera cosa que le critican es su fracaso en pedir a Gotama que especificase a qué se refería cuando dijo: «Si lo desea, la comunidad puede abolir las reglas menores después de mi muerte». Dado que los ancianos de mentalidad legalista son incapaces de ponerse de acuerdo sobre lo que constituye una norma de menor importancia, Mahākassapa formula una propuesta:

> Si le parece bien a la comunidad, no debemos determinar nada que no haya sido ya determinado, como tampoco debemos suprimir lo que ha sido establecido. Debemos proceder de conformidad y de acuerdo con las reglas de adiestramiento ya establecidas.[50]

Al adoptar esta resolución, la comunidad apoya una moral rígida, sin que sea posible la innovación ni el cambio. Incluso hoy en día, los monjes budistas se adhieren a un conjunto de normas adoptadas en el norte de India hace dos mil quinientos años para abordar casos individuales y cuestiones específicas.

Cuando se le pide que admita su error a este respecto, Ānanda se muestra de acuerdo en que no solicitó al Buda que fuese más concreto, pero niega que incurriese en una falta. Como señal de respeto a sus mayores, sin embargo, se compromete a confesarlo como delito, capitulando así ante la opinión de la mayoría. Es posible que decidiese no sembrar la discordia en la comunidad,

insistiendo en una opinión disidente. Se formularon otros cuatro cargos contra él: pisar los parches de la túnica del Buda antes de coserlos, permitir que el cuerpo del Buda fuese contaminado por las lágrimas de las mujeres, no pedir al Buda que permaneciese en la tierra durante un eón, y ratificar la ordenación de mujeres como *bhikkhunis*. En cada caso, Ānanda da a los ancianos la misma respuesta. Su capitulación es completa.[51]

¿Cómo se siente Ānanda acerca de su tratamiento a manos de los arahants? Encontramos tres estrofas que se le atribuyen, conservadas en los *Versos de los ancianos* (en traducción de Caroline Rhys Davids):

> En todas direcciones se cierne la noche,
> ya no hay nada claro para mí;
> cuando nuestro buen amigo ha partido,
> parece como si todo fuese oscuridad.
>
> Para aquel cuyo amigo ha fallecido,
> cuyo maestro se ha ido para siempre,
> no hay amigo que se pueda comparar
> con la atención plena al cuerpo.
>
> Los hombres de antaño han muerto,
> y los nuevos hombres no me gustan nada.
> Este niño se acurruca hoy a solas,
> como el polluelo en el nido cuando llueve.[52]

El candor de estos versos es sorprendente, y también sorprende que los editores del canon no los suprimiesen. Los «nuevos hombres» que sucedieron a Gotama no aparecen bajo una óptica demasiado favorecedora. Estas conmovedoras y sentidas palabras son testimonio del sentimiento de abandono y aislamiento que Ānanda experimentó tras la muerte de su maestro. Siguiendo el testamento final de Gotama, en Vesālī, Ānanda se aleja de la dependencia de las personas y se consagra a vivir como «una isla», empezando con el cultivo de la atención consciente de su propio cuerpo.

Se dice que, la noche antes de que el concilio se reuniese, Ānanda llevó a cabo un último esfuerzo para convertirse en arahant, con el fin de que se le considerase digno de participar en él. Pasó la mayor parte de la noche practicando la atención del cuerpo, pero fue en vano. Entonces, justo antes del amanecer, decidió acostarse a descansar. «Y antes de que su cabeza tocase la almohada y, mientras sus pies se separaban del suelo, en ese intervalo su mente se liberó de los residuos sin que quedase ningún

resto.»[53] Es difícil saber cómo tomar esta historia extraña, que describe que la liberación final de Ānanda tiene lugar en una zona liminal, mientras se halla suspendido entre todas las posturas físicas normales. Puede sugerir que Ānanda era (desde la perspectiva de los seguidores de Mahākassapa) una causa espiritual perdida que, sin importar cuán firme se mantuviese en la práctica de la atención plena al cuerpo estando de pie, sentado, caminando o acostado, nunca alcanzaría el objetivo buscado. Alternativamente, podría mostrarnos que Ānanda era diferente de todos los demás que se habían convertido en arahants antes que él, lo que lo eleva (a ojos de sus seguidores) y lo convierte en una figura excepcional en la comunidad, en una especie de supersanto.

En el concilio, que tuvo lugar en la Cueva de las Siete Hojas, en lo alto de las colinas de Rājagaha, Mahākassapa invitó a Ānanda a ocupar el «asiento del león» y recitar a los ancianos allí reunidos todos los discursos que había memorizado. Entonces enunció *Las cuatro tareas*, seguido por *El no-yo*, y continuó así hasta haber recitado cada discurso que conocía.[54]

Puesto que la reunión del concilio concluye con el relato de la vida y las enseñanzas del Buda, el registro canónico no añade nada sobre el destino de Ānanda y de los demás participantes. Fuentes budistas tradicionales, sin embargo, conservan un relato bastante similar en términos generales de la muerte de Ānanda. Se cree que vivió hasta una edad muy avanzada. Sabiendo que la muerte se acercaba, se dirigió de Magadha a Vesālī, donde tenía la intención de morir. Cuando sus discípulos se dieron cuenta de lo que estaba ocurriendo, sus seguidores de Magadha se reunieron en la orilla sur del Ganges para despedirse de él, mientras que sus seguidores de Vajjia se alinearon en la orilla norte para homenajearlo. No deseando incurrir en el desagrado de ninguna de las partes por no alcanzar el nirvana final en su país, se sumergió en la contemplación del fuego (*tejokasiṇa*) cuando estaba a una distancia intermedia cruzando el río, y su cuerpo estalló espontáneamente en llamas.

Los budistas Sŏn rememoran a Ānanda como segundo patriarca de su linaje, tras suceder a su enemigo Mahākassapa, quien creía, como hemos visto, que Gotama lo había designado como su sucesor cuando le entregó el regalo simbólico de su «túnica raída de cáñamo». La tradición del Sŏn mantiene, además, que Mahākassapa recibió, en el Pico del Buitre, la transmisión directa «de mente a mente» por parte del Buda en el momento en que Gotama levantó una flor y Mahākassapa sonrió. Este famoso

episodio, sin embargo, no está registrado en las fuentes palis, ni en otras fuentes canónicas antiguas.

11.
Una cultura del despertar

«Monjes, no discuto con el mundo; más bien, es el mundo el que disputa conmigo. Un defensor del dharma no discute con nadie en el mundo. Y aquello que los sabios (*paṇḍitā*) en el mundo están de acuerdo en convenir que no existe, yo también digo que no existe. Y aquello que los sabios en el mundo están de acuerdo en que existe, yo también digo que existe.»

KHANDHASAṂYUTTA

(1)

Los seres humanos crecemos en el seno de una cultura, una sociedad y un lenguaje específicos. Dado que no tenemos opción en cuanto a dónde y cuándo nacemos, no podemos hacer nada al respecto. Ese es el trasfondo ineludible de nuestra vida. Buena parte de las cosas que damos por sentadas acerca de nosotros mismos y el mundo es consecuencia de esa imbricación. Todo, desde nuestra identidad de género hasta nuestras creencias acerca del origen del universo, puede ser considerado, hasta cierto punto, una construcción lingüística y social. No podemos cambiar caprichosamente de opinión acerca de tales cosas. Si, a pesar de la evidencia sensorial directa de lo contrario, estamos convencidos de que la tierra gira alrededor del sol, nos hallamos inmersos en la visión del mundo de la ciencia naturalista. Esa perspectiva no es algo directamente evidente: la mayoría de los seres humanos que vivieron en épocas pasadas estaban convencidos de lo contrario.

Para las personas nacidas y educadas en una cultura en la que la cosmología clásica de la India era aceptada sin ningún género de duda, la ley del karma y la realidad de la reencarnación eran tan evidentemente ciertas como la visión del mundo de la ciencia moderna lo es para la mayoría de la gente en la actualidad. Los primeros no tenían que esforzarse en creer en el karma y el renacimiento más que los segundos tienen que esforzarse en creer

en el big bang y la evolución mediante la selección natural. En ambos casos, sería difícil que esas personas tratasen de demostrar que su imagen del mundo es verdadera a todo aquel que no la aceptase. Sin embargo, la imagen es tan evidente para ellos que abandonarla y sustituirla por otra exigiría un esfuerzo decidido y deliberado.

Dado que el budismo se desarrolló en sociedades en las que la visión del mundo de la India clásica ya prevalecía o bien había sido aceptada durante varias generaciones, sus enseñanzas dan por sentada que la ley del karma constituye una explicación cosmogónica de por qué las cosas son como son, y que nuestras múltiples existencias son el medio a través del cual cometemos y fructifican (*vipāka*) nuestras acciones (*karma*). Se cree, pues, que la aceptación de la verdad de estas doctrinas es imprescindible para dar algún sentido a la enseñanza budista. Desafiarlas no solo es inaceptable, sino incomprensible. Se trata de doctrinas tan profundamente arraigadas en el budismo que parece inconcebible que uno pueda convertirse en budista sin asumirlas, de igual modo que uno no podría ser cristiano o musulmán sin creer en alguna versión del Dios abrahámico.

Sin embargo, afirmar que estas creencias están *inscritas* en la cultura budista no es lo mismo que decir que la gente está convencida de que son verdaderas. Es muy probable que la mayoría de los budistas hayan invertido muy poco tiempo en ocuparse de estas cuestiones. El arraigo de este tipo de creencias se extiende, más allá de sus opiniones religiosas privadas, a la vida emocional, social, económica y política.

Tomemos, por ejemplo, las ceremonias funerarias (*chesa*) llevadas a cabo en los monasterios coreanos del Sŏn. Cuando muere un feligrés, los monjes llevan a cabo una serie de rituales, una vez por semana, durante cuarenta y nueve días para guiar a la persona difunta a través de una zona intermedia hasta arribar a una Tierra Pura («cielo») o un renacimiento favorable. Dado que son budistas, los monjes aceptan sin más el valor de lo que están haciendo, pero, en su faceta de practicantes Sŏn, pueden tener escasa comprensión o interés en las complejidades doctrinales de la teoría de la reencarnación. Sin embargo, el monasterio depende de estas ceremonias para cosechar una porción significativa de sus ingresos anuales. Al mismo tiempo, la familia y amigos del difunto, con independencia de que crean en el karma o el renacimiento, se sienten reconfortados con un solemne ritual que les ayuda a aceptar su dolor y su pérdida. Rechazar estas prácticas consagradas por el

tiempo debido a que la teoría de la reencarnación parece ser incompatible con una visión científica del mundo sería un grave error. La gente participa en estos rituales por una serie de motivos que no tienen nada que ver con la teología subyacente que trata de legitimarlos.

Asimismo, imaginemos que uno es reconocido como la decimocuarta reencarnación del maestro tibetano Gendun Drup (1391-1474), quien fue el primer Dalai Lama. En el contexto sociopolítico del Tíbet, su crianza, educación, autoridad y carisma están íntimamente ligados al hecho de haber sido identificado, cuando tenía dos años, con esta línea de lamas reencarnados. Como figura emblemática de una cultura exilada en peligro de extinción, trabaja sin descanso para defender las enseñanzas del budismo tibetano y conquistar la autonomía política para sus seis millones de compatriotas tibetanos. También tiene un interés apasionado por las ciencias naturales y ha invertido muchos años dialogando con los principales científicos de diversas disciplinas. Sin embargo, sería absurdo para él cuestionar la creencia en la reencarnación a causa de su interés por la neurociencia, ya que amenazaría con socavar todo aquello a lo que ha dedicado el trabajo de toda su vida. No solo desestabilizaría la fe de sus seguidores, sino que arrojaría dudas acerca de la autoridad de cada lama reencarnado en las escuelas de su tradición. También en este caso la validez teórica de las doctrinas del karma y el renacimiento se halla subordinada a la función práctica que desempeñan en la vida histórica, social y política de una cultura.

Para un occidental convertido al budismo, la reencarnación es un concepto extraño, desacoplado de cualquier función social o cultural subyacente, que se siente, no obstante, obligado a adoptar como parte de su recién descubierta identidad budista. A menos que seamos una de esas almas espirituales que ya está convencida intuitivamente de la idea, podría costarnos una gran cantidad de tiempo y esfuerzo persuadirnos a nosotros mismos de su verdad mediante una argumentación razonada. Es una creencia religiosa extranjera que uno se esfuerza en abrazar en el contexto de una cultura poco complaciente y ante el desconcierto escéptico de sus conocidos. Es probable que seamos tomados mucho más en serio por nuestros correligionarios asiáticos, aunque nos sintamos mucho menos seguros que ellos de la validez de esa creencia, ya que, a diferencia de ellos, somos incapaces de aceptarla sin más.

Para la mayoría de los budistas, la creencia en la reencarnación ha sido, a lo largo del tiempo, una manera pragmática, más que

dogmática, de entender el mundo y de entenderse a sí mismos. Como creencia funcional inscrita dentro de su cultura y sociedad, funciona lo bastante bien como para que no se ponga seriamente en duda. Está todavía por ver si la exposición a una visión del mundo secular moderno terminará comprometiendo, después de varias generaciones, esa funcionalidad y alejará a los budistas asiáticos de sus creencias y prácticas tradicionales. Y es igualmente incierto si la creencia dogmática de los conversos terminará alguna vez aclimatándose lo suficiente para que la noción del renacimiento funcione de manera pragmática y naturalizada en entornos que no son tradicionalmente budistas.

(2)

Cuando los budistas occidentales tratan de justificar su creencia en el renacimiento, citan argumentos tradicionales que se encuentran en las obras de comentaristas como Dharmakīrti, pero también aducen la evidencia empírica aportada por investigadores que han estudiado los casos de niños que afirman recordar una existencia anterior. Habiendo crecido insertos en la modernidad secular, estos conversos apelan instintivamente a la autoridad de la investigación científica, aun cuando, en otros contextos, la critiquen por materialista y reduccionista.

El más importante de los investigadores sobre el renacimiento es el difunto doctor Ian Stevenson, psiquiatra de la Universidad de Virginia, que investigó alrededor de tres mil casos de niños de todo el mundo que afirmaban recordar una existencia anterior, y cuyo trabajo ha dado lugar a la publicación de numerosos artículos y libros.[1] Algunos de estos niños parecían capaces de proporcionar información detallada acerca de su vida previa, así como de las circunstancias de su fallecimiento, que, en algunos casos, se vieron corroboradas por otras personas que los conocieron en su encarnación anterior. Varios de los niños también mostraban marcas de nacimiento que parecían corresponder con las heridas recibidas en una muerte violenta en una vida pasada. La respuesta a los hallazgos de Stevenson fue dispar, mientras algunos consideraban que su trabajo era innovador, otros lo despreciaban como ingenuo y su labor como mala ciencia. En su mayor parte, la comunidad científica ha ignorado esta investigación, posiblemente debido a su propio compromiso ideológico con una visión inflexiblemente materialista del mundo.

En lugar de discutir los méritos y debilidades de la obra de

Stevenson, me gustaría llevar a cabo un experimento mental. Imaginemos que la comunidad científica llegase a aceptar sus hallazgos y considerase que sus casos no son meras «sugerencias» (en palabras de Stevenson) de la reencarnación, sino evidencias contundentes de ella. Aunque los proponentes hindúes y budistas del renacimiento saludarían, sin duda alguna, esta aceptación científica como una confirmación rotunda de sus creencias, ¿estaría ello justificado? La evidencia podría indicar la posibilidad de algún medio, aún desconocido, de adquirir información, pero fracasaría totalmente en dar cuenta de la compleja metafísica en que se basa la doctrina tradicional del renacimiento.

A primera vista, la evidencia presentada en los casos de estudio parece apoyar la creencia budista en el renacimiento. Sin embargo, no nos dice nada en absoluto sobre la ley del karma, que es parte integral de dicha creencia. El recuerdo por parte de un niño de algún detalle de una vida anterior no establece una causalidad moral entre una acción llevada a cabo en el pasado y la calidad de la existencia actual del niño. La doctrina del karma es una teoría de la justicia cósmica, y el renacimiento es simplemente el medio en que dicha justicia se despliega: los que hacen el bien en esta vida serán recompensados en una vida futura, mientras que los que cometen el mal en esta vida serán castigados en uno de los numerosos infiernos budistas o renacerán como fantasmas o animales. De ese modo, se considera que el renacimiento es la condición necesaria para que opere la ley del karma. En ausencia de una teoría subyacente de la justicia cósmica, sin embargo, el fenómeno de la reencarnación carece de sentido.

Los budistas suelen referirse al karma y el renacimiento como si se tratara de un único proceso, sin parecer darse cuenta de que se están haciendo dos afirmaciones totalmente distintas. Mientras que la creencia en el renacimiento sostiene que algo, por lo general una forma sutil de la consciencia sobrevive a la muerte física y se transfiere a través del tiempo y el espacio a un óvulo fertilizado, la creencia en la ley del karma afirma que la experiencia actual de cada persona está determinada por su comportamiento pasado, y que las acciones que lleve a cabo ahora tendrán consecuencias en el futuro, incluso después de su muerte. Lógicamente, por tanto, cualquier persona podría aceptar la ley kármica de la justicia cósmica y, al mismo tiempo, rechazar la creencia en la reencarnación (y viceversa).

Lo que más importa a los budistas seculares es vivir la vida de una manera tal que resulte en un mundo mejor para los que

habiten el planeta cuando hayan fallecido. Ellos entienden de qué modo sus acciones personales y las acciones que avalan de una determinada sociedad o estado tendrán consecuencias mucho después de su muerte. Al aceptar diferentes grados de responsabilidad por estos actos, afirman la creencia en la justicia natural, pero pueden hacerlo sin creer en la posibilidad de que sobrevivirán de alguna forma para experimentar los resultados de dichos actos.

Mientras que una interpretación secular puede ser inaceptable para muchos budistas, es totalmente congruente con la respuesta de Gotama a la cuestión de Sīvaka «el de moño». Esta es la pregunta de Sīvaka:

> Hay algunos errantes y brahmanes que sostienen y expresan la opinión de que lo que experimenta una persona –ya sea placentero, doloroso o neutro– es causado por lo que hizo en el pasado. ¿Qué tienes que decir a este respecto?[2]

Irónicamente, la opinión que Sīvaka describe es idéntica a la de la mayor parte la ortodoxia budista actual. Como monje Gelukpa, me enseñaron que todas las sensaciones (*tshor ba*) de placer y dolor son, por definición, efectos de la maduración (*rnam smin gyi 'bras bu*) de acciones cometidas previamente. El erudito indio del siglo IV Vasubandhu, en su famoso *Abhidharmakośa*, va todavía más lejos. «Los diferentes mundos –escribe– nacen de las acciones (*karma*).»[3] En la época de Vasubandhu, los budistas indios sostenían la opinión de que todo, desde los estados subjetivos de la mente hasta las galaxias más lejanas, son el producto de las acciones de los seres sintientes que los experimentan.

Gotama, sin embargo, mantiene un enfoque radicalmente distinto. Aunque no niega que determinados aspectos de nuestra experiencia sean el resultado de nuestro comportamiento pasado, también reconoce que existe una amplia gama de condiciones, incluyendo la salud física (los humores de flema, bilis y viento) y las circunstancias externas, que contribuyen igualmente al modo en que uno se siente en un momento dado. Su respuesta no se basa en creencias metafísicas, sino en una valoración práctica de cómo se despliega la vida. «Sīvaka –responde Gotama–, puedes conocer por ti mismo cómo se producen estas experiencias. Y la gente en el mundo también está de acuerdo en el modo en que se producen estas experiencias.»[4]

En consonancia con su insistencia en la autonomía, Gotama lanza la pregunta de nuevo a Sīvaka, negándose de ese modo a actuar como una autoridad omnisciente que emite dictámenes ex

cátedra sobre las grandes cuestiones de la vida humana. Lo que quiere es que Sīvaka piense por sí mismo y participe en debates con otras personas para resolver estas cuestiones, mostrándose mordaz con quienes pretenden responder a estas preguntas mediante la repetición piadosa de un dogma que ni ellos ni nadie puede validar o refutar: «Los que creen que toda experiencia es causada por lo que se hizo en el pasado, Sīvaka, superan lo que pueden conocer por ellos mismos y lo que es aceptado como verdadero por el mundo. Por tanto, te digo que esos errantes y brahmanes están equivocados».

El relato en primera persona de un niño acerca de una vida anterior, corroborado por testigos, podría sugerir que ese niño se ha reencarnado, pero en sí mismo, el relato no ofrece ninguna prueba acerca de si ese niño se reencarnará de nuevo. Sería razonable concluir, a partir de dicho relato, que la vida de una persona se divide en dos partes, al igual que ocurre con una crisálida (vida 1) y una mariposa (vida 2). No existe fundamento alguno que nos permita asumir que la persona de la vida anterior ha nacido antes, o bien que el presente niño va a renacer después de su muerte. Tampoco existen motivos para suponer de forma inductiva que ninguna otra persona se haya reencarnado, ni que nunca lo hará. La metafísica budista tradicional, sin embargo, sostiene que todos los *seres sintientes* se ven sometidos a una secuencia «sin principio» de vidas pasadas y están sometidos potencialmente a una secuencia sin fin de vidas futuras. En ausencia de este tipo de aseveración, no habría razón alguna para convertirse en arahant, es decir, para esforzarse en alcanzar la liberación definitiva del ciclo de renacimientos.

Una objeción más fundamental a estos informes sobre recuerdos de una vida anterior se refiere al estatus de lo que renace. Si la entidad que transmigra es una mente inmaterial, ¿cómo es capaz de interactuar con el cerebro y el cuerpo material? Esta controvertida pregunta es una variante actualizada de una de las cuestiones metafísicas que Gotama se negó a abordar. Él dijo que tratar de saber si el espíritu vivificador (*jīva*) y la materia corporal (*sarira*) son iguales o diferentes no es de ninguna ayuda para la práctica de la cuádruple tarea. Los proponentes budistas del renacimiento tienden a ignorar esta prescripción, muy repetida, y optar por el dualismo cuerpo-mente. Sostienen que mente y materia son «sustancias» (en sánscrito: *dravya*) ontológicamente separadas y, por tanto, fundamentalmente inconmensurables. Según pensadores como Dharmakīrti, no es posible ver, oír, oler, saborear ni tocar la mente, ya que carece de forma, color, sonido, olor, sabor o tacto.

Simplemente, es «luminosa y cognoscente» (*gsal zhing rig pa*). Pero si la mente no puede ser tocada, ¿cómo puede «tocar», es decir, contactar o conectar con una neurona? Y si existe un conocimiento no basado en los sentidos, ¿por qué se requieren órganos sensoriales y un cerebro para conocer las cosas? Por otro lado, si la mente fuese física en algún sentido, entonces, todavía sería más difícil explicar cómo puede, cuando muere, sobrevivir a la destrucción completa del cuerpo y el cerebro.

(3)

Un movimiento táctico budista, común en este punto de la discusión, es cambiar de dirección y apelar a la autoridad escritural. En el discurso *Sobre el miedo y el pavor*, Gotama ofrece uno de los relatos más detallados de su despertar. Una vez superado el miedo y el temor a vivir en un refugio de la selva, pasa a describir la forma en que entró sucesivamente en las cuatro absorciones (*jhāna*). «Cuando mi mente concentrada –dice– fue purificada de este modo, resplandeciente y sin mácula, la dirigí al conocimiento del recuerdo de las vidas anteriores.»

> Recordé mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos [...], cien mil nacimientos, muchos eones de expansión y contracción del universo: «Me llamaba así, pertenecí a tal clan, tuve tal apariencia, tal fue mi experiencia de placer y dolor, así el término de mi vida y falleciendo allí, reaparecía en otro lugar...» Este fue el primer verdadero conocimiento alcanzado por mí en la primera vigilia de la noche.[5]

La dificultad de este pasaje, ampliamente citado, es que no describe el despertar en sí, sino un poder espiritual (*iddhi*) que incluso las personas no despiertas se dice que son capaces de lograr. A veces nos encontramos con que el Buda habla en términos generales de los «errantes y brahmanes que recuerdan sus moradas anteriores» o declara que un mendicante que ha alcanzado las cuatro bases del poder espiritual (es decir, niveles específicos de concentración profunda) «recuerda sus múltiples vidas pasadas», y en estos casos utiliza exactamente los mismos términos con los que describe su propia memoria de sus anteriores vidas.[6] Tradicionalmente se considera que el recuerdo de las vidas pasadas está al alcance de cualquier persona que haya dominado la cuarta absorción, un estado sutil de concentración, asentado en la plena serenidad, en el que no se experimenta ni dolor ni placer.

Tras recordar sus vidas anteriores, Gotama describe cómo

dirigió su mente «al conocimiento de la desaparición y reaparición de los seres»:

> Con el ojo divino, vi a los seres –inferiores y superiores afortunados y desafortunados, bellos y feos– fallecer y reaparecer. Y comprendí cómo los seres pasan según sus acciones [...]. Este fue el segundo verdadero conocimiento alcanzado por mí en la segunda vigilia de la noche.[7]

De ese modo, Gotama llegó a entender el papel que desempeña la ley del karma en la vida de los seres sintientes. Pero incluso esta comprensión no equivale a la experiencia del despertar, puesto que, también, de acuerdo con los discursos, es un poder espiritual accesible a aquellos que han dominado la cuarta absorción.

Sobre el miedo y el pavor demostró a un público de creyentes indios que Gotama había obtenido una visión directa del renacimiento y el karma, lo que confirmaba los dos pilares de la cosmología hindú, *antes* de que consiguiese su propio despertar distintivo. Como señala Johannes Bronkhorst, estas comprensiones «no tienen conexión obvia e intrínseca con la liberación». Su presencia en el texto sirve a modo de «confirmación de que la doctrina del renacimiento y la retribución kármica es cierta, y proporciona a esta doctrina el mayor sello de aprobación imaginable para un creyente budista».[8] Solo entonces, durante la tercera vigilia de la noche, Gotama dirigió su mente al «conocimiento de la destrucción de los residuos», lo que le permitió entender *dukkha*, el surgimiento, la cesación y el sendero. Es esto, y no ningún conocimiento sobre el renacimiento o la ley del karma, lo que es exclusivo de él y constituye su despertar.

Si bien *Sobre el miedo y el pavor* sostiene que el dominio de las cuatro absorciones es un precursor de la consecución del despertar, el relato que brinda *La noble búsqueda*, y que los estudiosos consideran anterior, no hace mención en absoluto de las absorciones, por no hablar de los poderes espirituales del recuerdo de vidas anteriores y la comprensión de la ley del karma.[9] Al insertar esta experiencia central del budismo en el contexto de la ascesis y la cosmología de la India, *Sobre el miedo y el pavor* encaja en el marco metafísico de la cultura de la época del Buda. Asimismo, presenta a Gotama como alguien que ha alcanzado lo que equivale a la mente divina: ha obtenido el conocimiento directo de aquello que hace que funcione el universo. El hecho de alcanzar este conocimiento sirve al propósito de los que pretendían ensalzarlo, más allá de lo meramente humano, a una condición semidivina.

Esta evaluación crítica de las doctrinas del renacimiento y el karma corre el riesgo de pasar por alto el papel crucial que han desempeñado en las culturas budistas históricas. Descartarlas como creencias metafísicas no verificables procedentes de una época pasada no acierta a reconocer la forma en que sirven para situar la vida humana dentro de una determinada visión del cosmos. En lugar de concebir la vida individual como un breve destello sobre la superficie del planeta de consciencia centrada en uno mismo, las personas que albergaban estas creencias podían entender, en el lenguaje mitológico de su época, cómo todos los seres vivos están íntimamente conectados a una compleja serie de condiciones causales que preceden a su existencia, así como a un despliegue aparentemente infinito de consecuencias futuras de las que cada uno es de alguna manera responsable. Al proporcionar un sentido de humildad, conexión y responsabilidad, esta visión del mundo animaba a la gente a tener en cuenta el significado de su existencia en el contexto desinteresado de la inmensidad de la vida misma y a no reducirlo al servicio de su odio y su codicia egoísta.

Concibiéndolo de este modo, podemos empezar a apreciar la grandeza de esta creencia. Hablar de recordar «un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos [...], cien mil nacimientos, muchos eones de expansión y contracción del universo» y contemplar «con el ojo divino [...] a los seres –inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados– fallecer y reaparecer» evoca una visión que es, a la par, magnífica y trágica. Hay poesía en esta danza cósmica: los seres emergen y desaparecen sin cesar, vinculados entre sí por una red infinita de interacciones. Esta visión lleva al creyente más allá de sus pequeñas preocupaciones y lo aboca a la fascinación deslumbrada ante el gran juego de la vida. Esta visión es desbordante, sublime y supera a la mente. No hay necesidad alguna de validarla como verdadera o de rechazarla como falsa, porque eso sería tan absurdo como despreciar el cielo y el infierno de Hieronymus Bosch (el Bosco), puesto que no corresponden a ninguna realidad empíricamente observable.

El sentido de la sublimidad y la interconexión de la vida no requieren retener o retroceder a las creencias cosmológicas de la India antigua. La modernidad secular ofrece una alternativa muy adecuada. La visión de la vida que nos han revelado durante los últimos dos siglos las ciencias naturales compensa ampliamente la superación de las cosmovisiones religiosas premodernas. Las teorías de la reencarnación y el karma parecen burdas y simplistas

en comparación con las descripciones sumamente detalladas de la aparición de la vida desde la singularidad del big bang, la extensión alucinante de las galaxias en este universo en expansión, el extraordinario despliegue de una miríada de formas de vida a partir de organismos unicelulares y la complejidad sublime del cerebro humano.

En la conclusión de *El origen de las especies*, Charles Darwin declaraba: «Hay grandeza en esta visión de la vida, que con sus diferentes fuerzas, habiéndose originado de una o pocas formas; y que, mientras este planeta ha ido girando de acuerdo a la ley de la gravedad, desde un origen tan sencillo hayan evolucionado, y sigan haciéndolo, una infinidad de las formas más bellas y más maravillosas». Si consideramos seriamente la observación del Buda que encabeza este capítulo: «Y aquello que los sabios en el mundo están de acuerdo en que no existe, yo también digo que no existe», es difícil concluir que pudiese haber rechazado la obra de Darwin y sus seguidores («los sabios del mundo») simplemente porque entraba en conflicto con las opiniones de la época, en Kosala y Magadha, en el siglo V a.C. Como persona pragmática que era, a Gotama no le importaba, en última instancia, si esta o aquella opinión acerca de la realidad era verdadera o falsa, sino tan solo si facilitaba o impedía la práctica de la cuádruple tarea. Lejos de obstaculizar la práctica de las tareas, la visión del mundo de la ciencia moderna le proporciona una base sólida y fértil. La práctica de la atención plena, por ejemplo, se ha visto liberada de las limitaciones dogmáticas de la metafísica de la India y ofrece nuevas posibilidades que extienden sus beneficios más allá del estrecho marco de la religión budista.

Si la evolución por selección natural ofrece un relato convincente de la dimensión física del surgimiento condicionado, el estudio de la historia humana proporciona lecciones en vivo de contingencia moral y ética. El hecho de que nuestros pensamientos, palabras y acciones sigan teniendo efectos de gran alcance después de nuestra muerte queda muy bien ilustrado por el examen de la vida de las personas que han influido en el curso de la historia humana. Ya sea que nos fijemos en Shakespeare, Darwin o Hitler, nuestra comprensión histórica nos permite percibir que sus acciones han dado sus frutos, tanto para bien como para mal, en el tipo de mundo en que vivimos hoy en día. Del mismo modo, la sociología nos ha tornado mucho más conscientes de las consecuencias del comportamiento colectivo de una determinada cultura o sociedad, mientras que, en un nivel más personal, la psicología y la

psicoterapia han permitido que cada uno de nosotros penetremos en la historia de nuestra propia infancia para llegar a comprender cómo se ha formado nuestro sentido del yo debido al modo en que hemos sido tratados por los demás y a nuestras reacciones y elecciones.

Y gracias a la labor de ecologistas y ambientalistas, cuando dirigimos nuestra atención hacia el futuro, somos cada vez más conscientes de que nuestras acciones individuales y colectivas de hoy darán frutos después de que hayamos sido olvidados y convertidos en polvo. Mucho más que las especulaciones generalizadas de la teoría del karma, este conocimiento ofrece una visión aleccionadora de un mundo futuro cuya degradación se debe a la manera en que conducimos nuestras vidas en el presente. En lugar de preocuparnos por nuestro propio renacimiento hipotético, tenemos el reto de asumir, a través del modo en que vivimos nuestras vidas ahora, una gran responsabilidad respecto a este planeta y el mantenimiento de la prosperidad de sus habitantes humanos, animales y vegetales.

Esta visión secular esclarece, con un detalle vívido y convincente, las intuiciones de las doctrinas del karma y el renacimiento. La biología, la física, la ecología, la psicología y la historia aportan ejemplos abundantes de la plasmación del surgimiento condicionado, desde los pormenores más íntimos de nuestros propios estados mentales a los relatos más preocupantes de la fusión de los casquetes polares. Esta visión es igualmente capaz de despertar y afinar nuestro sentido ético y de traer el dharma firmemente a la tierra. Ante nuestra mirada atónita, el *dukkha* del que nos habla Gotama se torna más inmediato, palpable y extenso que nunca. La necesidad de responder a él de un modo no condicionado por los instintos de la codicia reactiva egoísta ha llegado a un punto en el que puede estar en juego la propia supervivencia de la vida sobre la tierra. Esta visión, sin embargo, no constituye una demanda de un budismo «socialmente comprometido», sino la demanda de recuperar lo que el dharma ha sido siempre, es decir, abrazar el sufrimiento del mundo, dejando de lado la reactividad, y experimentar un centro sereno y claro desde el que responder al mundo de una manera que no esté determinada por el interés propio.

(5)

El verdadero problema con el renacimiento no es padecer, en

diferentes ámbitos de la existencia, tormentos infernales periódicos u otras formas de dolor intenso, sino someterse al mismo ciclo de nacimiento y muerte una y otra vez durante toda la eternidad (a menos que uno haga algo al respecto). El renacimiento es una metáfora del infierno. Cuando eliminamos el caparazón metafísico y desnudamos el concepto hasta llegar a su núcleo psicológico-existencial, nos encontramos con la noción de *repetición*. Esto es algo que torna explícito el término pali *punabbhava*, traducido generalmente como «renacimiento», que significa literalmente «devenir otra vez». Una traducción moderna podría ser la de «existencia repetitiva», lo que pone de relieve cómo una vida condicionada por la reactividad da vueltas y vueltas en círculos. Podemos invertir gran cantidad de energía y tiempo en muchas cosas distintas, pero al final de la jornada, nos encontraremos de nuevo en el mismo estado de inquietud aburrida del que hemos partido. Uno se da cuenta, con una sensación de naufragio, de que existencialmente no ha logrado nada. Es como si hubiésemos estado corriendo en un mismo lugar, como un hámster en su rueda o un pez que se muerde la cola, sin llegar a ninguna parte.

Si tomamos literalmente la idea del renacimiento, la única forma de escapar de su ciclo eterno es superar las fuerzas de la reactividad que impulsan el proceso del *saṃsāra*, de manera que, después de la muerte, no renazcamos de nuevo. Desde esta perspectiva ortodoxa, el objetivo de nuestra práctica se cifra en la consecución de un nirvana final y trascendente. Una lectura secular, sin embargo, sostiene que el renacimiento es una metáfora de una existencia repetitiva en la que permanecemos anclados a ciclos de comportamiento reactivo. En este caso, el objetivo de la práctica es dejar de pensar, hablar y actuar de forma reactiva, liberándonos de este modo a nosotros mismos para responder a la vida no condicionados por tales impulsos. En lugar de residir más allá de este mundo transitorio que sufre, el nirvana se revela en el corazón mismo de nuestra propia experiencia consciente, aquí y ahora.

Estas dos interpretaciones contradictorias de lo que significa el nirvana procuran comprensiones diferentes de lo que constituye el bien. Para un budista ortodoxo, el sumo bien es un estado trascendente del nirvana ubicado más allá del mundo condicionado; para un practicante secular no ortodoxo, el sumo bien es un Sendero Óctuple de florecimiento humano que brota desde la condición inmanente del nirvana. Dicho en el lenguaje de las cuatro tareas, un dharma de la trascendencia hace hincapié en la

experiencia de detener la reactividad (tercera tarea), mientras que un dharma de la inmanencia hace hincapié en el cultivo de una forma de vida (cuarta tarea). Pero, con independencia de cuál sea nuestra perspectiva, tendremos que llevar a cabo ambas tareas; la diferencia radica en cómo se entiende la relación entre ellas. Los trascendentalistas opinan que el cultivo del sendero es una condición previa a la consecución del nirvana; los budistas seculares afirman que la experiencia del nirvana es la condición previa para el cultivo del sendero.

Un hilo particular que recorre el Canon pali brinda un valioso apoyo a esta interpretación secular. Se encuentra en varios discursos dispersos a través del canon en los que se representa al Buda conversando con su antagonista, el «demonio» Māra. Estos textos utilizan un lenguaje simbólico y mitológico para transmitir una comprensión de la perenne lucha humana entre el bien y el mal. Los encuentros de Gotama con Māra ilustran cómo se concibe el bien, es decir, una vida que no esté constreñida por las fuerzas que impiden su florecimiento. Māra es definido, en ocasiones, como el *antaka*: el que aboca a callejones sin salida (*anta*), que, al mantenernos atrapados en ciclos de comportamiento reactivo, limitan nuestra capacidad de responder de forma cuidadosa a la vida. La palabra Māra significa literalmente el «asesino» y es, por tanto, equivalente a *pamāda* –descuido–, el cual es, en palabras del *Dhammapada*, «el camino a la muerte».[10]

Los discursos que muestran a Gotama entablando diálogo con Māra están escritos en un lenguaje muy diferente a los que informan de los debates de Gotama con contemporáneos como Mahānāma, Pasenadi y Ānanda. Aunque se presenta a Māra como un individuo autónomo y semihumano, no es en ningún sentido una figura histórica, sino la personificación mitológica del mal. A menos que concibamos que Māra sea una aparición parlante, es difícil tratarlo como otra cosa que no sea un modo simbólico de representar algo referido al mismo Buda. A medida que Gotama era elevado a grados cada vez más sobrehumanos de perfección, se hacía difícil dar cabida a la humanidad conflictiva de un hombre que tuvo que afrontar crisis y traiciones, así como su propia enfermedad, vejez y muerte. El problema fue resuelto dividiéndolo en dos: el todo bondadoso Buda, contrapuesto al todo maligno Māra. De ese modo, la supresión de todo vestigio de humanidad ordinaria en la figura de Gotama quizá hizo inevitable que una contrafigura autónoma funcionase como su sombra.

Una paradoja central en la vida de Gotama es la de que fue un

hombre célebre por haber conquistado a las fuerzas de Māra en la noche de su despertar solo para seguir relacionándose íntimamente con las mismas fuerzas durante los restantes cuarenta y cinco años de su vida. Está claro, pues, que no eliminó con éxito la reactividad de su experiencia, y que esta no fue, como señalan los discursos, «cortada como un tronco de palma, que nunca vuelve a reproducirse». En cambio, descubrió una forma radicalmente nueva de relacionarse con la reactividad.

En otras palabras, Gotama no elimina las fuerzas de Māra, sino que se torna inmune a ellas.[11] Si la reactividad surge en su mente, esta ya no puede obtener ninguna ventaja. Él ni cede ni lucha contra ella. Cuando observa con atención consciente, la codicia y el odio son vistos como lo que son, es decir, como emociones no permanentes que, cuando se dejan a su suerte, se desvanecen. Al darse cuenta de que son procesos condicionados que esencialmente no pertenecen a las esferas del «yo» o lo «mío», les quita poder, de ahí la frase que aparece al final de muchos diálogos: «Te conozco, Māra». La libertad nirvánica no es consecuencia de desarraigar la reactividad, sino de entender cómo funciona.

En la doctrina tradicional del karma y el renacimiento, los tres fuegos de la codicia, el odio y la confusión son percibidos como estados mentales no físicos que acompañan a la consciencia que se reencarna de vida en vida hasta que son finalmente eliminados y la consciencia deja de renacer. Desde el punto de vista de la biología moderna, la codicia y el odio son un legado de nuestro pasado evolutivo. Se trata de impulsos físicos arraigados en nuestro sistema límbico, que aún conservan mucho poder debido a las ventajas de supervivencia excepcionales que conferían a los seres humanos como especie. Sin embargo, la siempre eficaz práctica de la atención plena podría enseñarnos a no satisfacer las demandas de nuestros impulsos básicos. Parece ingenuo pensar que la meditación puede eliminarlos de forma permanente de nuestro sistema límbico. Aunque, al dejar de actuar de acuerdo a ellos, su fuerza puede verse disminuida, persiste su presencia subyacente. Este punto de vista científico nos ayuda a entender cómo Gotama conquistó a Māra dejando de secundarlo, aunque todavía seguía sujeto a sus incitaciones.

Māra es mucho más que la reactividad desencadenada en respuesta al impacto del mundo. El «mal» que personifica se extiende a la estructura misma de la existencia contingente. Si Māra es aquello que nos impone restricciones y limitaciones, entonces, tenemos que tener en cuenta cómo nuestro ser-en-el-

mundo se halla impregnado por lo demoníaco. En cierta ocasión, Māra se presenta ante Gotama «con la forma de un granjero, llevando un gran arado en el hombro, empuñando una larga pica, el cabello revuelto, vestido con ropa de cáñamo y los pies manchados de barro». Entonces le pregunta:

–¿Has visto mis bueyes, errante?

–¿Cuáles son tus bueyes, maligno? –replica Gotama.

–El ojo es mío –declara Māra–, las formas son mías, el contacto visual y su base de consciencia son míos. La oreja [...], la nariz [...], la lengua [...], el cuerpo [...], la mente, el contacto mental y sus bases de consciencia [...] son míos. ¿Dónde, pues, podrás escapar de mí?[12]

La limitación forma parte integral de un mundo que es analizado en partes separadas que existen de manera independiente y que identificamos como «yo» o «mío». Mientras permanezcamos encerrados de forma inconsciente en un sentido ingenuo (como un granjero) del mundo, seremos propensos a caer en las «trampas» de Māra y a vernos atrapados por alguno de sus «ganchos puntiagudos» y seducidos por sus «hijas». Gotama le responde entonces: «Donde no hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni mente, no hay lugar para ti, maligno».

Tan pronto como comenzamos a aflojar el control cognitivo-afectivo de preocuparnos exclusivamente por nosotros mismos, descubrimos los primeros indicios de libertad para responder a las situaciones de la vida desde una perspectiva más desinteresada.

Las trampas de Māra amplifican el significado de *dukkha*. El nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte son *dukkha* no solo porque sean dolorosos, sino debido a que limitan nuestra capacidad de hacer realidad nuestras posibilidades. Māra es lo que impide el florecimiento del ser humano. Psicológicamente hablando, Māra está relacionado con nuestra reactividad habitual, pero existencialmente Māra se refiere a cualquier impedimento físico, social, político o económico que obstaculice nuestra práctica de las cuatro tareas. Un accidente cerebrovascular, una cultura patriarcal, un gobierno despótico, una religión opresiva, la miseria absoluta: todos ellos pueden evitar nuestro florecimiento con la misma eficacia que nuestra codicia y nuestro odio.

En última instancia, Māra se refiere a la absoluta falta de fiabilidad e imprevisibilidad de este mundo en el que hemos sido arrojados al nacer y del que seremos desalojados al morir. En un mundo efímero y contingente, en el que la vida depende de un solo latido del corazón, no existen garantías de que Māra no nos vaya a

fulminar, imponiendo un abrupto final a cualquier aspiración que podamos albergar.

Abrazar el sufrimiento significa abrazar a Māra. Soltar la reactividad significa soltar a Māra. Soltar implica afrontar sin amargura ni desesperación la condición en que nos encontramos, al tiempo que somos muy conscientes de los primeros indicios de reactividad que nos impulsan a pensar, hablar o actuar de maneras que posteriormente lamentaremos. Adoptar esta postura cara a cara nos brinda una manera de vivir en este mundo basada en la ecuanimidad radiante que simboliza la figura del Buda. De pronto, en lugar de un florero, vemos dos caras de perfil. En un cambio de *gestalt*, Māra se *transforma* en el Buda. Una mente cerrada se convierte en una mente abierta. La falta de cuidado se convierte en atención. La muerte se transforma en lo inmortal, y lo «mío» se transforma en lo «no mío».

Pero lo contrario también es posible. La perspectiva de un Buda puede cambiar fácilmente de nuevo a la perspectiva de Māra. Esta ambivalencia es capturada en una frase de Huineng, el sexto patriarca del Sŏn:

> Por tanto, sabemos que, en ausencia del despertar, incluso un Buda es un ser sintiente, y que incluso un ser sintiente, si despierta en un instante de pensamiento, es un Buda.[13]

Podemos sentirnos incómodos con la división de Gotama en dos –el Buda bueno y el Māra maligno–, pero en la práctica esta concepción resulta instructiva. El paradigma Buda-Māra nos permite percibir que la cuádruple tarea implica no solo una secuencia de acciones, sino un cambio radical de percepción que se encuentra bajo continua amenaza. Esta toma de consciencia socava cualquier noción de que el cultivo del sendero se desarrollará a lo largo de una gradiente de superación constante. Pensar de ese modo exige una irónica autoobservación siempre alerta ante la posibilidad de que uno pueda engañarse a sí mismo.

Si «Māra» es una manera de describir una existencia repetitiva que no va a ninguna parte, entonces «Buda» se refiere a un modo de ser-en-el-mundo que se despliega en forma de florecimiento humano. Si Māra es una metáfora de la muerte, entonces Buda es una metáfora de la vida. No podemos, en ausencia de Māra, dar más sentido al Buda de lo que podemos dar sentido a la vida en ausencia de la muerte. El cumplimiento de la cuádruple tarea resulta imposible sin la resistencia de Māra, al igual que encender una cerilla es imposible sin la resistencia generada por la fricción.

Es aquí, en mi opinión, donde empezamos a percibir los incipientes latidos del corazón de una cultura del despertar.

(6)

En la parábola de la ciudad, Gotama se compara a un hombre que, caminando por la selva, descubre una antigua calzada que lo conduce a las ruinas de una ciudad.[14] Al salir de la selva, informa de este descubrimiento al rey del lugar y le insta a reconstruir la ciudad para que esta sea de nuevo «próspera, muy poblada, y pueda crecer y expandirse». Esta historia es una de las pocas ocasiones en que el canon proporciona una idea de cómo el Buda pensaba que su dharma debía promulgarse a través de las estructuras del mundo. Al comparar el Óctuple Sendero con un antiguo camino en la selva, da a entender que el objetivo del sendero no es la experiencia trascendental del nirvana, alcanzada mediante el cese de la muerte y el renacimiento, sino la construcción de una sociedad alternativa, basada en la comprensión de las cuatro grandes tareas como una función del principio de condicionalidad. A pesar de que los redactores del canon se esforzaron por hacer que esta parábola se ajustase al objetivo ortodoxo de llevar la existencia a su fin, la metáfora orientativa de una ciudad animada y próspera, se resiste poderosamente a esta interpretación.

Gotama describe la ciudad como un espacio que fomenta el florecimiento humano y proporciona oportunidades económicas («prosperidad»), seguridad («murallas»), vida familiar («muy poblada») y ocio («parques, arboledas, estanques»). Una ciudad es un espacio cívico en el que los individuos pueden vivir en estrecha proximidad como «agentes racionales y sociables, que tienen el propósito de colaborar en paz para su beneficio mutuo».[15] Puesto que en el dharma no hay lugar para los designios providenciales de un Creador ni para ninguna jerarquía social divinamente ordenada, la realización del potencial de la ciudad recae en manos de seres humanos que disfrutan de igualdad. En este sentido, la práctica de la cuádruple tarea se convierte en algo más que un mero modelo de florecimiento personal. Cuando las cuatro tareas se practican junto a otras personas que comparten nuestras mismas preocupaciones primordiales, se transforman en actos de solidaridad que cooperan entre sí, de igual modo que los residentes construyen un futuro social común, basado en la comprensión de una causalidad natural.

Al instar al rey a *reconstruir* la antigua ciudad, Gotama parece establecer tres puntos diferentes, aunque relacionados entre sí. En

primer lugar, no quiere que se le considere alguien excepcional. Cualquiera que comprenda el principio de condicionalidad y la práctica del Camino Medio llegará –sugiere– al mismo tipo de conclusiones que él. Al menos en principio, no existía ninguna razón por la que ciudades centradas en el dharma no fuesen construidas en el pasado (tal vez tenía en mente las ciudades en ruinas del valle del Indo o, más cerca de su hogar, las de Indraprasta). En segundo lugar, no desea presentar su proyecto como algo utópico. De acuerdo con su comprensión de la naturaleza penetrante de la transitoriedad y la aflicción, reconoce que, al igual que todo lo demás, las civilizaciones ascienden y caen. Y, en tercer lugar, no concibe que la reconstrucción de la ciudad requiera un esfuerzo desmedido. Reconstruir una ciudad no es lo mismo que fundarla. A pesar de que se requiera a un rey o a un ministro para financiar el proyecto, reclutar mano de obra y supervisar la tarea, la reconstrucción no alimenta el ego de un monarca, sino que es esencialmente una actividad comunitaria de una sociedad dedicada a recuperar su gloria pretérita.

Cuando se considera desde un punto de vista comunitario, podemos entender que la cuarta tarea de cultivar el sendero es una actividad que sienta las bases de una cultura. En castellano, «cultivar» y «cultura» son semejantes: una persona cultivada es una persona culta. La cultura es un conjunto de valores compartidos que son cultivados por quienes se dedican a dar vida al pensamiento. Una cultura budista, por tanto, es aquella que encarna los valores del dharma tal como ha sido percibido a lo largo de varias generaciones por las personas que lo practican. Sin embargo, al igual que ocurre con las ciudades, las culturas están sometidas a periodos de creatividad y crecimiento, estancamiento y decadencia e incluso extinción, dejando tras de sí solo restos arqueológicos y textuales. El desafío para aquellos que tratan hoy de dar forma a un dharma secular (o una secularidad budista) es similar al del hombre en la selva que tropieza con las ruinas de una antigua ciudad y aspira a reconstruirla.

Desde una perspectiva moderna, muchas de las modalidades tradicionales de budismo heredadas de Asia han quedado estancadas. Su intención principal parece ser la de preservar doctrinas y prácticas consagradas por el tiempo, repitiendo sin cesar enseñanzas e instrucciones del pasado. Y, si bien existen algunos maestros inteligentes que intentan romper este molde, tienden a ser contenidos por las fuerzas de la tradición, de las que dependen, en última instancia, su autoridad y legitimidad. Tras la

muerte de un maestro radical, a menudo es difícil que sus seguidores se resistan a la atracción de la ortodoxia, que tratará de llevarlos de nuevo al redil. Cualquier reconsideración seria de doctrinas tales como la reencarnación tiene escaso recorrido. Las instituciones religiosas que han sobrevivido durante cientos de años tienden a anatemizar hasta las más pequeñas modificaciones de sus puntos de vista o conductas.

En ausencia de impulsos externos, es muy improbable que una cultura contemporánea del despertar surja a partir de las escuelas tradicionales del budismo. Para que una cultura estancada vuelva a florecer se requiere un retorno a las fuentes a menudo ignoradas u olvidadas de la tradición, un desaprendizaje sistemático de los dogmas budistas obsoletos, una transformación radical de las instituciones y un esfuerzo concertado para repensar el dharma desde el principio. La cuestión principal y crucial para los que se sienten atraídos por la posibilidad de una cultura de ese tipo reside en cómo crear, mantener y desarrollar una comunidad budista basada en el principio de condicionalidad y la práctica de las cuatro tareas.

A lo largo de los siglos, el término «comunidad» (*sangha*) ha tendido a ser monopolizado por las instituciones monásticas. En la India del siglo V a.C., por el contrario, la palabra *sangha* denotaba sociedades republicanas (como las de Mallā y la confederación de Vajjia), regidas por asambleas en lugar de monarquías (como Magadha y Kosala) gobernadas por un señor soberano. Gotama no solo modeló explícitamente su comunidad como una sociedad republicana, sino que declaró en varias ocasiones que la asamblea de sus seguidores fuese cuádruple: *bhikkhus* y *bhikkhunis*, adeptos masculinos y adeptas femeninas. Por otra parte, esta comunidad debía regirse mediante la adhesión a un cuerpo de leyes impersonales (*dharma*), en lugar de plegarse a la voluntad de un mendicante de alto nivel (como Mahākassapa). Y, sobre todo, los miembros de la noble comunidad (*ariyasangha*) no debían estar determinados por su estatus social, sino por la entrada en la corriente, es decir, no por el hecho de que uno fuese un renunciante o un cabeza de familia, sino por si había hecho suyo el Óctuple Sendero.[16]

Ya hemos visto que adeptos como Mahānāma, Jīvaka e incluso el borracho Sarakāni fueron considerados personas que habían entrado en la corriente y, por tanto, formaban parte de la noble comunidad. Los *Discursos conectados* también incluyen una sección dedicada al adepto Citta, un cabeza de familia de la ciudad de

Macchikāsanda, en Kāsi, a quien se muestra exponiendo el dharma a los mendicantes y se alaba como uno de los que posee «el ojo de la comprensión que penetra en la profunda palabra del Buda».[17] En el *Discurso mayor a Vacchagotta*, el Maestro declara a su inquisitivo y suspicaz interlocutor:

> Hay no solo cien o quinientos, sino muchos más adeptos, hombres y mujeres, mis discípulos, vestidos de blanco, que disfrutan de la sensualidad y que aplican mis instrucciones, responden a mi consejo, han ido más allá de la duda, están libres de la perplejidad, han alcanzado la intrepidez y han llegado a ser independientes de los demás a través de mi enseñanza.[18]

La imagen que se desprende de estos y otros pasajes es la de una comunidad diversa de individuos independientes que se respaldan mutuamente unos a otros, pero sin comprometer su independencia en cuanto a su comprensión y práctica del dharma.

La disputa entre Ānanda y Mahākassapa, que tuvo lugar después de la muerte del Buda, se reduce a una lucha entre ideas conflictivas de lo que debía ser un sangha eficaz. La visión de Mahākassapa de una jerarquía vertical, que prevaleció sobre la visión de Ānanda de una comunidad más inclusiva y plural, podría, por lo que sabemos, haber permitido que el dharma sobreviviese en el difícil ambiente de la época. Pero también sentó las bases para la posterior segregación de los mendicantes en instituciones monásticas cuya vulnerabilidad económica y política fue en parte responsable, quince siglos después de la muerte del Buda, de la desaparición del budismo en la India.

En una era secular como la nuestra, es difícil imaginar que el modelo asiático estándar del monacato budista arraigue fuera de las comunidades budistas o de los pequeños grupos de conversos de mentalidad tradicional. Para imaginar un sangha secular debemos empezar planteando la cuestión fundamental de dónde radica la autoridad. Si nos atenemos a las fuentes más antiguas, en ellas se nos dice que la autoridad reside en el dharma. Para tratar de restaurar este principio clave, pero a menudo olvidado, se considera que los monjes y los cabezas de familia, hombres y mujeres por igual, deben atenerse a una serie de normas que sustituyan a cualquier tipo de poder institucional que alguien pudiese adquirir en el curso de su carrera en el seno de la jerarquía budista. Un sangha secular, por tanto, permitiría la potenciación de los que se han visto, en el pasado, marginados y desposeídos. Esto no significa, sin embargo, que los adeptos deban sustituir ahora a los mendicantes en la parte superior de la jerarquía. Situar la autoridad en el dharma implica el abandono de cualquier jerarquía

y su sustitución por un modelo que funcione (como el de los cuáqueros) a través del consenso entre iguales espirituales.

Un sangha secular es una comunidad de individuos independientes con ideas afines, unidos por la amistad, que trabajan para apoyarse mutuamente en su florecimiento. Esa comunidad es una *práctica* constante que requiere compromiso y acción. En tanto que comunidad viva, en la que todos sus miembros se consideran un trabajo en curso, es un proyecto inacabado. Martin Buber establece una distinción, muy útil en este caso, entre una comunidad y un colectivo. Mientras los miembros de un colectivo renuncian a su autonomía para alcanzar un objetivo común, los miembros de una comunidad crean una red de amistades que apoyan y celebran la individuación de cada miembro en el contexto de un conjunto de valores compartidos.[19]

Pero ¿una concepción así del sangha no es simplemente otro ideal utópico con escasa relación con lo que los seres humanos pueden alcanzar de modo realista? Y, si adoptamos ese tipo de ideal, ¿no correremos el riesgo de rechazar un modelo de comunidad que, cualesquiera que sean sus imperfecciones, ha demostrado su viabilidad a lo largo de muchos siglos? La orden budista de mendicantes es, después de todo, una de las instituciones humanas más perdurables que ha conocido el mundo. Entonces, ¿cómo van a crear, mantener y desarrollar los budistas seculares un sangha basado en principios comunes y orientados hacia el dharma? ¿Cómo van a encontrar un camino intermedio entre las instituciones religiosas autocráticas y jerárquicas, por una parte, y el individualismo distanciado y aislado, por la otra? Este es el reto.

(7)

Existen registros de un griego –llamado Dharmarakshita– que se convirtió en mendicante budista menos de dos siglos después de la muerte de Gotama. En tiempos modernos, el primer occidental en dar este paso, por lo que actualmente sabemos, fue un trabajador itinerante irlandés, librepensador ateo y agitador político, llamado Laurence Carroll (o O'Rourke), que nació alrededor del año 1856 y fue ordenado, en Rangún, como U Dhammaloka en 1900. Los detalles de la vida de este hombre notable han salido recientemente a la luz gracias a la investigación tenaz de tres estudiosos: Brian Bocking, Alicia Turner y Laurence Cox.[20] Aunque la imagen de Dhammaloka todavía es incompleta, existen grandes lagunas en su biografía y la fecha y lugar de su muerte siguen siendo un misterio,

sabemos lo suficiente como para permitir que este radical, hace mucho tiempo olvidado, altere la opinión común acerca de la naturaleza de los primeros occidentales convertidos al budismo.

Carroll/O'Rourke emigró a Estados Unidos en algún momento de la década de los 1870 o 1880, cruzó el continente y navegó hasta Japón. Con el tiempo llegó a Birmania, donde encontró trabajo como supervisor de mercancías para una empresa maderera. Es posible que, ya a mediados de 1880, se convirtiese en monje novicio, pero no recibió la ordenación completa hasta julio de 1900. A partir de este momento hasta su desaparición, catorce años después, de los registros públicos, fue defensor de la abstinencia y oponente declarado de la cristiandad y el colonialismo. Para Dhammaloka, «una botella de coñac Guiding Star, la santa Biblia o una ametralladora Gatling» servían como símbolos interconectados del intento británico de socavar los valores tradicionales de Birmania, con el fin de poner firmemente al país bajo dominio colonial.[21] Encontrado culpable de sedición en 1910, recibió una sentencia leve. Sus actividades de predicación le llevaron muy lejos: Japón, Thailandia, Singapur, Ceilán, Camboya e incluso Australia. En 1914, un informe misionero cristiano lo sitúa dirigiendo la Siam Buddhist Freethought Association, en Bangkok, y esto es lo último que sabemos de él.

Como nómada de clase trabajadora que da el paso escandaloso de adoptar las creencias y el atuendo de un pueblo colonizado y luego denuncia públicamente la religión y la cultura en las que nació, Dhammaloka contrasta abiertamente con las figuras cultivadas y librescas de Allan Bennett (Ananda Metteyya) y Anton Gueth (Nyanatiloka), quienes han sido considerados, hasta la fecha, como los primeros monjes budistas occidentales.[22] Bennett (1872-1923) fue un refinado intelectual británico, que se formó como químico y se convirtió en un ocultista entusiasta y amigo íntimo de Aleister Crowley. Por su parte, Gueth (1878-1957) nació en Wiesbaden, recibió educación privada como músico clásico y compositor, y se convirtió en ávido lector de Arthur Schopenhauer antes de interesarse por el budismo. Ambos hombres fueron ordenados en Birmania, poco después de Dhammaloka; sin embargo, no existe constancia de que ninguno de estos dos europeos de clase media conociese o tuviese relación alguna con el temperamental vagabundo irlandés.

Para Dhammaloka, la vida sin hogar no se reducía a un gesto idealizado de renuncia llevado a cabo por hombres cultos que vivían en ermitas sencillas y cómodas, sino que era un duro e incierto

estilo de vida del que tenía experiencia de primera mano. Él no era el único hombre blanco pobre que, a finales del siglo XIX, andaba a la deriva por Asia, ganándose la vida en la periferia del imperio. Era completamente natural que este tipo de viajeros buscase hospitalidad en monasterios budistas, donde se les proporcionaba gratuitamente alimento y cobijo. Es posible que algunos de ellos también recibiesen la ordenación monacal durante periodos más o menos prolongados. Pero, dado que la vida de estos hombres no ha quedado documentada, ya fuese por ellos mismos o por otras personas, tendieron a no dejar rastro alguno. Hoy podríamos verlos como precursores de los *beat* y los *hippies*, que también deambularon por Asia con un presupuesto reducido y, del mismo modo, a menudo terminaron en monasterios budistas.

Incluso, hoy en día, los fragmentos que conocemos de la vida de Dhammaloka desafían la opinión generalizada de que el budismo es una tradición basada en el estudio, la meditación y el alejamiento de los asuntos mundanos. En su caso, nos encontramos con un hombre que vivió al margen de las normas de la refinada sociedad occidental, un monje que se consagró a una retórica apasionada, un radical que abrazó el sufrimiento de los oprimidos. Además de ser el primer occidental en ordenarse monje, Dhammaloka también fue el primer occidental en practicar un budismo que estaba plenamente comprometido con los retos de la secularización.

La práctica del dharma se lleva a cabo en el mismo terreno en el que uno se halla, tal como evidencia la vida de U Dhammaloka. Es nuestra respuesta más plena de cuidado/atención a las condiciones que afrontamos aquí y ahora. No existe una forma ideal o modelo de práctica, idóneo en todas las épocas, al que debamos tratar de ajustarnos. Aunque, en 1907, Dhammaloka fundó la Buddhist Tract Society, en Rangún, que publicó, entre otras cosas, *Los derechos del hombre* y *La edad de la razón*, de Thomas Paine, su dharma no encontró su expresión más convincente en lo que escribió o editó, sino en sus actos personales y públicos.

Es posible que tengamos que desaprender los dogmas budistas para redescubrir el dharma y obtener un relato tridimensional y matizado de su historia, pero también es posible que debamos obviar las narrativas que el budismo ha construido en torno a su propio pasado. En lugar de pensar que Dhammaloka fue excepcional (lo que tácitamente refuerza la hipótesis colonial de que tuvo que ser un europeo el que movilizase a los pasivos birmanos), debemos tener en cuenta que la imagen del budismo presentada por sus defensores, como una religión de serenidad e iluminación

nirvánica, podría ser tan solo una caricatura piadosa que no tiene en cuenta la forma real en que han vivido, a lo largo de la historia, la mayoría de los budistas. Tal como ilustra la vida de Mahānāma, Pasenadi, Sunakkhatta, Jīvaka y Ānanda, el canon antiguo nos revela una comunidad integrada por personas imperfectas que se esforzaron en aplicar el dharma a sus muy dispares vidas. Y, como también demuestran los estudios epigráficos y arqueológicos llevados a cabo por Gregory Schopen, los monasterios budistas en la India antigua solían dedicarse a actividades comerciales y otras que están en desacuerdo con las representaciones idealistas del monacato que encontramos en muchos textos.[23] El trabajo del investigador Jacques Gernet revela asimismo que las grandes instituciones monásticas budistas en China estuvieron implicadas en los engranajes del estado y poseían silos, tesoros y esclavos.[24]

A medida que el budismo se ve sujeto al escrutinio de los medios intrusivos de la modernidad y sus seguidores rinden cuentas y son juzgados de acuerdo con normas de transparencia, tenemos una oportunidad sin precedentes de observar lo que realmente ocurre en su nombre. Los centros budistas resultan ser tan propensos a las luchas de poder, los escándalos sexuales y el mal uso de los fondos como cualquier otra institución humana, y no es tan infrecuente que se denuncie a supuestos «maestros» budistas a causa de su libido insaciable y sus pies de barro. Si estas revelaciones nos sorprenden y decepcionan es que, de entrada, albergamos una visión idealista del budismo. Al aceptar la retórica inconsciente del budismo acerca de maestros despiertos, linajes puros y meditaciones que garantizan la iluminación, corremos el riesgo de incurrir en una dolorosa desilusión o en formas cada vez más elaboradas de justificación y negación.

Lo que propongo, sin embargo, no es el cinismo. Todo lo que deseo señalar es que maestros e instituciones budistas son humanos sujetos a errores humanos. En este sentido, el budismo no es diferente de cualquier otra religión. Pero puede engañar a los occidentales, desconcertados por su novedad y falta de familiaridad, en la creencia de que ha evitado la osificación y la corrupción que tienden a filtrarse de manera desapercibida en cualquier institución cuya autoridad se dé por sentada. Solo bajando el budismo de su pedestal romántico y haciéndole pisar la tierra, tendremos la oportunidad de imaginar qué tipo de cultura podría engendrar el dharma en un mundo secular, receloso de sacerdotes carismáticos y dogmas inflexibles.

Una de las consecuencias recientes del encuentro de la modernidad con el dharma es el surgimiento de espacios budistas seculares en diversas partes del mundo. Individuos y grupos dispersos se comprometen con la práctica del dharma sin afiliarse a ninguna escuela tradicional budista. Estos nómadas espirituales tienden a informarse más mediante escritos y *podcasts* procedentes de todo el espectro budista que a través de un maestro de un linaje específico. Su sentido de pertenencia a una comunidad puede ser más virtual que real. Y cuando se reúnen personalmente, es tan probable que su lugar de reunión sea la sala de estar de un apartamento urbano como un centro budista. No obstante, si bien recelan de las creencias inflexibles, la devoción acrítica y las instituciones patriarcales de la religión budista, también pueden valorar las instalaciones y beneficiarse de la oferta formativa de grupos más tradicionales. Algunos de ellos son refugiados procedentes de dichas organizaciones que han consagrado muchos años a un linaje budista concreto, solo para terminar dejándolo porque ya no pueden, de buena fe, aceptar sus doctrinas, apoyar su polémica excepcionalidad o someterse a la autoridad de sus líderes. También hay otros que siguen felizmente identificándose como cristianos, judíos o no creyentes mientras prosiguen su búsqueda de una práctica sincera del dharma.

En el año 2005 empecé a formular una serie de puntos para definir el tipo de espacio budista secular en el que me encontraba y en el que sigo encontrándome hoy en día, el tipo de espacio del que he estado escribiendo en este libro. A continuación, ofrezco una versión revisada de ellos:

DIEZ GUÍAS DEL DHARMA SECULAR

1. Un budista secular es alguien comprometido con la práctica del dharma tan solo en beneficio de este mundo.
2. La práctica del dharma consiste en cuatro tareas: abrazar el sufrimiento, soltar la reactividad, contemplar el cese de la reactividad y cultivar una forma integrada de vida.
3. Todos los seres humanos, con independencia de su sexo, raza, orientación sexual, discapacidad, nacionalidad y religión, pueden practicar estas cuatro tareas. Cada persona, en cada momento, tiene el potencial de ser más despierto, sensible y libre.
4. La práctica del dharma se halla tan interesada en el modo en

que hablamos, actuamos y trabajamos en el ámbito público como en el modo en que realizamos ejercicios espirituales en privado.

5. El dharma sirve a las necesidades de las personas en momentos y lugares específicos. Cada forma asumida por el dharma es una creación humana y transitoria que depende de las condiciones históricas, culturales, sociales y económicas que la han generado.
6. El practicante respeta las enseñanzas del dharma transmitidas a través de diferentes tradiciones, al tiempo que trata de aplicarlas de manera creativa en modos apropiados para nuestro mundo tal como es en el momento presente.
7. La comunidad de practicantes está constituida por personas autónomas que se apoyan mutuamente en el cultivo de sus respectivos caminos. En esta red de personas afines, cada uno de sus miembros respeta la igualdad de todos los miembros, al tiempo que respeta el conocimiento y la experiencia específica aportada por cada individuo.
8. El practicante se halla comprometido con una ética del cuidado, basada en la empatía, la compasión, y el amor hacia todas las criaturas que han evolucionado en este planeta.
9. Los practicantes tratan de entender y aminorar la violencia estructural de sociedades e instituciones, así como las raíces de la violencia presentes en ellos mismos.
10. Un practicante del dharma aspira a fomentar una cultura del despertar que encuentra por igual su inspiración en el budismo y en el no budismo, tanto en fuentes religiosas como seculares.

Epílogo

El Canon pali concluye efectivamente con una crónica del primer concilio de Rājagaha, celebrado unos nueve meses después de la muerte de Gotama. Sin embargo, uno de los últimos capítulos del Vinaya da un salto hacia delante de un siglo (*c.* 300 a.C.) para dar cuenta de un segundo concilio que tuvo lugar en Vesālī.[1] Parece que mendicantes vajjias introdujeron diez modificaciones a la regla de adiestramiento que relajaron algunas de las restricciones relativas a alimentos y bebidas y permitieron el manejo de dinero. Cuando un anciano, llamado Yasa, tuvo conocimiento de estas modificaciones, consultó ampliamente con otros mendicantes de lugares tan lejanos como Avanti y Pāvā y organizó una asamblea en Vesālī para resolver la cuestión. El resultado fue un rechazo unánime a cualquier modificación de la regla. Además de una visión detallada de cómo reaccionaron los conservadores en la orden al intento de liberalizar la regla, no se nos dice nada más acerca de lo que, tras la muerte de Gotama, le ocurrió a la comunidad budista. En este punto, la narrativa canónica llega a un abrupto final, cerrándose la puerta que se había abierto en el mundo humano del noreste de la antigua India.

De ese modo, no nos dice si Ajātasattu, rey de Magadha, tuvo éxito en su ambición de destruir la república de Vajjia o lo que le ocurrió al reino de Kosala después del derrocamiento y muerte del rey Pasenadi. Tampoco sabemos si Sakiya logró recuperarse de la invasión de Kosala capitaneada por Viḍūḍabha. Para averiguar lo que sucedió durante el siglo posterior a la muerte del Buda, tenemos que recurrir a fuentes brahmánicas y griegas, las cuales son fragmentarias y ofrecen poco más que vislumbres.

Los *Purāṇas* brahmánicos afirman que, unos cincuenta años después de la muerte de Gotama, un soldado de casta inferior, llamado Mahāpadma Nanda, derrocó a los gobernantes de Magadha para establecer la dinastía Nanda. Aparte de la lista de diez reyes, que gobernaron, en total, durante veinte años más o menos, se sabe muy poco acerca de los Nandas. Se cree que construyeron un

poderoso ejército y expandieron el territorio de Magadha, aunque no sabemos exactamente hasta dónde. Debido a que ninguno de estos reyes gobernó durante mucho tiempo, los Nandas debieron de sufrir inestabilidad y grandes luchas internas. Dhana Nanda (conocido por los griegos como Agrammes) fue el último de sus reyes. Fue derrocado, en el año 322 a.C.,[2] por Chandragupta, fundador del imperio Maurya y abuelo de Aśoka.

El acontecimiento histórico que define el siglo que siguió a la muerte de Gotama es la invasión de la India, en el año 326 a.C., por parte de Alejandro Magno. Acicateado por sus victorias iniciales en Gandhara, Alejandro se propuso seguir avanzando en dirección este por la cuenca del Ganges. Sin embargo, al llegar al río Beas, en la actual Himachal Pradesh, su ejército se rebeló a causa del agotamiento. No queriendo enfrentarse a las fuerzas de los Nandas, dieron media vuelta y se dirigieron hacia el sur por el río Hidaspes (un afluente del Indo), tratando de llegar al mar Arábigo. Dos poderosas tribus de la región, los malios y los oxidracos, decidieron forjar una alianza con el fin de que el ejército de Alejandro no cruzase su territorio, pero el rey macedonio actuó con rapidez para evitar que las tropas enemigas uniesen sus fuerzas. Después de que fracasase esa alianza, Alejandro puso en marcha una serie de ofensivas brutales contra los malios. En la batalla final, acaecida en la ciudadela de Multan, Alejandro mató al jefe de los malios, pero fue malherido por una flecha. Cuatro días después, se había recuperado lo suficiente para recibir la rendición final de los malios.

En la entrada referente a la república de Mallā, en el *Dictionnary of Pāli Proper Names*, G.P. Malalasekera afirma que «se suele identificar a los mallās con los malloi (= malios) mencionados en las crónicas griegas de la invasión de la India por Alejandro».[3] Esta intrigante sugerencia proporciona una respuesta tentativa a lo que le sucedió al reino de Kosala después de la muerte de Pasenadi y Viḍūḍabha. Como hemos visto, Mallā era un aliado tan cercano de Kosala que le proporcionó varios generales para su ejército: inicialmente Bandhula y, luego, tras el asesinato de Bandhula a manos de Pasenadi, su sobrino Dīgha Kārāyaṇa. El último viaje de Gotama terminó en la ciudad mallā de Kusinārā, feudo de Bandhula, posiblemente debido a que reconocía que era un emplazamiento seguro para su comunidad y un futuro centro de poder. También sabemos que Dīgha Kārāyaṇa conspiró con Viḍūḍabha para derrocar a Pasenadi. Una vez que Viḍūḍabha y su séquito fueron convenientemente engullidos por una inundación repentina, Kārāyaṇa, comandante del ejército, habría disfrutado de

una posición muy poderosa, sobre todo teniendo en cuenta que Viḍūḍabha no había dejado heredero alguno. Es posible, por tanto, que Kārāyaṇa aprovechase la ocasión para establecer, con él a la cabeza, una dinastía mallā en Kosala. Este podría, de hecho, haber sido su plan desde el principio.

Si Malalasekera está en lo cierto al identificar a los mallās con los malloi, quienes lucharon contra Alejandro, entonces, en los setenta y cinco años que sucedieron a la muerte de Gotama los descendientes de Bandhula y Kārāyaṇa debieron de ampliar su territorio considerablemente hacia el oeste a través de la llanura norte del Ganges, al menos hasta Multan (hoy en el interior de Pakistán), lugar en el que fueron derrotados por Alejandro. Dado este escenario, la dinastía Nanda habría sucedido a Magadha en el control de las tierras situadas al sur del Ganges, mientras Mallā habría gobernado sobre los territorios al norte del río que anteriormente formaban parte de Kosala. La principal preocupación de las fuerzas de Alejandro eran los Nandas, lo que podría indicar que estos ya habían invadido partes de la cuenca noreste del Ganges, empujando a los mallās hacia el oeste. En cualquier caso, la memoria de un poderoso imperio Mallā en la India se mantuvo viva gracias a la dinastía mallā, la cual gobernó el valle de Katmandú, en Nepal, desde 1201 a 1769, y cuyos fundadores afirmaban ser descendientes de los mallās de la época del Buda.

Alejandro repartió, tras su conquista, el imperio persa entre sus generales, quienes poco a poco fueron helenizándolo. El general que asumió el control de la parte oriental del antiguo territorio aqueménida, incluyendo Gandhāra, fue Seleuco I Nicator (*c.* 358-281 a.C.), quien, en el año 305 a.C., se vio obligado a ceder estos territorios más orientales a Chandragupta, el fundador del imperio Maurya. Los dos líderes firmaron un tratado en el que Seleuco recibió quinientos (es decir, numerosos) elefantes de guerra de Chandragupta a cambio de Gandhara. Para sellar el acuerdo, Seleuco dio a Chandragupta una esposa griega, así que tal vez Aśoka, su famoso nieto budista, tuviese una cuarta parte de sangre griega.

Seleuco envió posteriormente un embajador a Pāṭaliputta, la capital de Chandragupta, ubicada en la confluencia de los ríos Ganges, Son y Gandak. El hombre que eligió para la misión era un griego procedente de Asia Menor llamado Megástenes, quien pasaría diez años en el corazón de la zona en la que el Buda había vivido y enseñado menos de un siglo antes. Afortunadamente para

nosotros, Megástenes escribió un libro titulado *Indika* (India) en el que llevó a cabo la primera descripción detallada del país y sus pobladores. Aunque el trabajo se ha perdido, sobreviven muchos fragmentos citados en otras fuentes griegas.

En la descripción de los «filósofos» que encontró durante su estancia, Megástenes distingue entre dos tipos principales: *brachmanes* y *sarmanes*, conocidos en los primeros textos budistas mediante la fórmula común «brahmanes y errantes (*samaṇa*)». Los *brachmanes*, nos dice:

> son muy estimados porque son los más coherentes en sus opiniones. Llevan un estilo de vida sencillo y se acuestan sobre pieles o lechos de juncos. Se abstienen de alimentos de origen animal y de placeres sexuales e invierten su tiempo escuchando discursos serios y difundiendo su conocimiento.[4]

Esta fuente no indígena, y por lo tanto independiente, nos indica que, un siglo después de la muerte de Gotama, los brahmanes habían logrado claramente consolidar su autoridad en la región.

Entre los *sarmanes* –afirma Megástenes–, «a aquellos que reciben mayores honores se les llama hylobioi», describiéndolos como muy similares a cualquier grupo de ascetas que habitaban en los bosques por aquel entonces:

> Viven en los bosques, en donde subsisten de hojas de los árboles y frutos silvestres, y utilizan prendas hechas de corteza de árbol. Se abstienen de mantener relaciones sexuales y del vino. Se comunican con los reyes, que les consultan por medio de mensajeros respecto a las causas de las cosas y, a través de ellos, rinden culto y suplican a la deidad.[5]

Si bien algunos estudiosos sostienen que Megástenes se refiere a los ascetas brahmanes, posiblemente podría tener en mente la orden de mendicantes de Devadatta. Como hemos visto, estos hombres se separaron de la comunidad de Gotama y se comprometieron a «permanecer como habitantes de los bosques que nunca se asientan en ciudades o pueblos, como mendicantes que subsisten por completo de limosnas y rechazan las invitaciones para comer en el interior, como portadores de harapos que no aceptan las telas que les ofrecen los cabezas de familia, como personas que duermen solamente al pie de los árboles y no utilizan ningún refugio, y como vegetarianos que no comen carne ni pescado». Si los hylobioi eran seguidores de Devadatta, eso apoyaría la afirmación efectuada en el capítulo 10 de que Devadatta fundó una comunidad que, de hecho, floreció tras la muerte del Buda. Pero, con independencia de quiénes fuesen los hylobioi, en el momento de la estancia de Megástenes en Pāṭaliputta, se trataba de un grupo

específico de ascetas moradores de los bosques que llegó a sobresalir por encima de otros.

«Después de los hylobioi –señala Megástenes–, están los médicos, consagrados al estudio de la naturaleza del ser humano.»

> Son simples en sus hábitos, pero no viven en los campos. Su alimentación consiste en arroz y harina de cebada, que siempre pueden obtener pidiéndola simplemente o recibiéndola de quienes los acogen en su casa como invitados. Por sus conocimientos de farmacia pueden hacer que los matrimonios sean fructíferos y determinar el sexo de la descendencia. Sus curas se basan más en el control de la dieta que en el uso de medicamentos. Los remedios más estimados son los ungüentos y emplastos, considerando que cualquier otro es, en buena medida, de naturaleza perniciosa. Esta y la otra clase [es decir, los hylobioi] practican la templanza, tanto sometiéndose al trabajo activo como mediante la resistencia al dolor, de manera que pueden permanecer, durante todo un día, inmóviles en una postura fija.[6]

Puesto que esto es todo lo que nos dice Megástenes acerca de las comunidades de errantes (*sarmanes*) que observó en los alrededores de Pāṭaliputta, los estudiosos concluyen que no encontró a monjes budistas, infiriendo de ello que el budismo, en la época de Chandragupta, debió ser un pequeño e intrascendente movimiento que alcanzó prominencia unos cuarenta años más tarde, una vez que fue adoptado por Aśoka, nieto de Chandragupta.[7] Sin embargo, como hemos visto, los budistas disponían de extensas redes de comunicación, de la voluntad colectiva de resolver sus diferencias internas y de los recursos suficientes para convocar un segundo concilio en Vesālī (al otro lado del río en Pāṭaliputta), que habrían llevado a cabo alrededor del mismo momento en que Megástenes visitó la capital maurya. El relato del concilio contradice la noción de que los mendicantes budistas constituían un grupo tan reducido de *sarmanes* que no merecieron ser consignados por el curioso diplomático griego.

Cuando los estudiosos concluyen, basándose en las observaciones de Megástenes, que no conoció a ningún mendicante budista, lo único que implica esa afirmación es que no encontró a ningún grupo que reconoceríamos en la actualidad como monjes budistas. Nosotros damos por sentado que, de haber visto a monjes en Pāṭaliputta, los habría descrito como hombres silenciosos, con la cabeza afeitada, vestidos de azafrán, mirando al suelo y yendo de casa en casa en busca de limosnas, muy parecidos a los que ahora podríamos observar en Bangkok, Rangún o Colombo. Pero, como ha demostrado Gregory Schopen, las prácticas budistas reales que pueden deducirse de las evidencias epigráficas y arqueológicas a menudo entran en conflicto con la imagen idealizada de la vida

monástica registrada en las escrituras del Vinaya. Las descripciones que los *bhikkhus* preservaron de sí mismos en sus textos pueden no corresponderse, pues, con su comportamiento real.

¿Podría entonces el relato de los «médicos» que nos ofrece Megástenes referirse a los seguidores de Gotama? Después de todo, estos eran mendicantes errantes (*sarmanes*) que se entregaban al estudio de los seres humanos, eran simples en sus hábitos, no vivían en el campo, mendigaban su comida y eran agasajados como huéspedes en los hogares de la gente. De hecho, estas son algunas de las cosas que el Buda permitía y que Devadatta deseaba prohibir. Al igual que los hylobioi, los médicos también pasaban largos periodos sentados «inmóviles en una postura fija». La parte de la descripción de Megástenes que más choca con nuestra comprensión habitual de la conducta monástica budista tiene que ver con la práctica de la medicina. La idea de que los mendicantes «pueden hacer que los matrimonios sean fructíferos, y determinar el sexo de la descendencia» contradice la regla monástica, que ha llegado hasta nosotros hoy en día, que prohíbe a los monjes la realización de tales actividades.

Sin embargo, hemos visto antes que Gotama estaba familiarizado con la teoría y práctica de la medicina de la época y que, con frecuencia, las utilizaba como metáforas de su enseñanza. A menudo se lo ha comparado con un médico y su dharma con una forma de terapia. También sabemos que, al menos en una ocasión, se hizo cargo personalmente de un mendicante que padecía disentería, declarando que «el que me cuide a mí también debe cuidar a los enfermos». También se nos informa de que, otras veces, salió de su «retiro» y se dirigió al lugar donde había enfermos para asistirlos.[8] Por otra parte, el tipo de tratamientos que, según se dice, practicaban ampliamente los médicos se corresponde con la forma en que Jīvaka sanó la «alteración de los humores corporales» de Gotama, con ungüentos, baños calientes y dieta.

¿Acaso el grupo más visible de mendicantes budistas alrededor de Pāṭaliputta actuaba como una cofradía de médicos o terapeutas itinerantes, como los descritos por Megástenes? ¿Podría tratarse de aquellos cuya interpretación liberal de la norma condujo al segundo concilio en Vesālī, en el que mendicantes conservadores como Yasa condenaron formalmente esa laxitud? Es poco probable que Yasa y sus colegas llevasen a cabo los lentos y complejos preparativos para celebrar un concilio en el que solo se abordaría el comportamiento de un puñado de disidentes. La posibilidad de que los mendicantes fuesen considerados médicos se ve reforzada por un pasaje en el

Vinaya de la tradición Mūlasarvāstivāda, que nos dice que el rey Pasenadi «confundió varias veces a los médicos con mendicantes budistas debido a sus atuendos similares».[9] Aunque Megástenes reconociese a este grupo en particular, compuesto de *sarmanes*, podemos suponer que sus miembros deben haberse denominado a sí mismos «médicos» o bien eran reconocidos de ese modo por otros. No podemos estar seguros de si eran budistas, pero de los grupos de *samaṇa* que sabemos que existían en la época de Megástenes, los budistas son los que mejor se acomodan a esta descripción.

Algunas de las ideas de Gotama pudieron influir en la filosofía escéptica de Pirrón, quien, acompañado de su mentor Anaxarco y siguiendo la estela de Alejandro, viajó a la India, donde, según se nos informa, estudió con los «gimnosofistas». La primera mención explícita del Buda en fuentes occidentales se encuentra, sin embargo, en los *Stromata* del padre de la iglesia Clemente de Alejandría (*c*. 150-*c*. 215). En su relato de los orígenes de la filosofía –la cual «floreció en la antigüedad entre los bárbaros, arrojando luz sobre las naciones y llegando después a Grecia»–, Clemente habla de los *brachmanes* y los *sarmanes* descritos por Megástenes y, a continuación, añade: «Asimismo, algunos de los indios obedecen los preceptos de Butta, quien, a causa de su extraordinaria santidad, ha sido elevado a un rango divino».[10]

A medida que el cristianismo fue estableciendo su dominio sobre Europa, Asia Menor y Oriente Medio, las escuelas filosóficas griegas fueron clausuradas y el «paganismo» suprimido vigorosamente. Este «cierre de la mente occidental» supone que no se llevó a cabo ningún otro contacto con las culturas budistas hasta que un fraile franciscano llamado William de Rubruck (*c*. 1220-*c*. 1293) fue enviado, en 1253, por Luis IX de Francia en una misión para convertir al cristianismo al emperador mongol Möngke. Durante su estancia de ocho meses en el Karakórum, William debatió con los monjes budistas, pero no mostró ningún interés en lo que enseñaban. Su único interés era convencerlos de que la suya era la única fe verdadera. Finalmente, fue expulsado por el Khan y se dirigió de nuevo a Europa, donde escribió un informe detallado de su viaje.

Con el incremento, durante el siglo XVI, de las ambiciones coloniales de España y Portugal, varios misioneros jesuitas fueron enviados a Asia en un intento más concertado de convertir a la enseñanza cristiana a hindúes, budistas y confucianos. Los más importantes fueron el español y cofundador de la orden, Francisco Javier (1506-1552), y los italianos Matteo Ricci (1552-1610) e

Ippolito Desideri (1684-1733). A través de Javier, Europa recibió sus primeras crónicas del budismo japonés, incluyendo una descripción comprensiva de un monasterio zen y sus métodos de adiestramiento. Por su parte, gracias a Ricci, quien vivió los últimos veintisiete años de su vida en China y se sumergió en su lengua y cultura, Europa aprendió que el budismo era «una Babilonia de doctrinas tan intrincada que nadie puede describirlo ni entenderlo correctamente». Por último, Europa aprendió poco –al menos en ese momento– de Desideri, que vivió en Lhasa entre los años 1716 y 1721. Aunque compuso una memoria a su regreso a Italia, al igual que los textos polémicos que escribió en tibetano, esta languideció olvidada en los anaqueles de una biblioteca hasta finales del siglo XIX.[11]

Aunque estos misioneros bien formados proporcionaron a Europa descripciones detalladas de las culturas budistas que observaron en diferentes partes de Asia, pasó mucho tiempo antes de que alguien se diese cuenta de que todas estas ideas y prácticas diversas compartían un origen común en las enseñanzas de un personaje histórico llamado Gotama. Esta coincidencia no se demostró plenamente hasta el siglo XIX, cuando estudiosos pioneros como Eugène Burnouf (1801-1852) y T.W. Rhys Davids (1843-1922) emprendieron la traducción y el estudio sistemático de textos budistas en sánscrito y pali. «No podemos sino admirar –escribía, en 1860, un cierto Abbé Deschamps– con qué velocidad, desde su primer contacto con el espíritu de investigación que caracteriza a nuestra época, el budismo ha salido de su profunda oscuridad y su largo silencio.» Sin embargo, estas noticias de un budismo unitario también eran inquietantes. «La aparición de esta pequeña y poco conocida religión –escribía otro abad, llamado Paul De Broglie, en 1886– ha producido una profunda sorpresa. Parece destruir toda la base de la apologética cristiana e incluso algunas de las pruebas de la existencia de Dios.»[12]

El budismo no tardó en encontrar sus propios apologistas y entusiastas. Ya en 1844, el filósofo Arthur Schopenhauer escribía que se sentía gratificado «de ver mi doctrina en acuerdo estrecho con una religión que la mayoría de los hombres sobre la tierra hacen suya».[13] Por su parte, los fundadores de la Sociedad Teosófica, Helena Blavatsky (1831-1891) y el coronel Henry Steel Olcott (1832-1907), fueron todavía más lejos y recibieron formalmente en Galle, Ceilán, en 1880, los preceptos budistas laicos de manos de un *bhikkhu*. A pesar de algunas doctrinas esotéricas fantasiosas, los teósofos tenían el budismo en gran estima y fueron

muy influyentes en la introducción en Occidente de una espiritualidad no cristiana socialmente aceptable. Este ambiente de apertura cultural fue un factor clave para que los primeros europeos se ordenasen monjes budistas, en Asia, en los primeros años del siglo XX.

El interés y el conocimiento del budismo en Occidente fueron creciendo, lenta pero constantemente, durante la primera mitad del siglo XX. Pero, si bien se tradujeron textos clásicos, se llevaron a cabo estudios eruditos y se crearon asociaciones budistas, pocos occidentales hicieron mucho más que interesarse superficialmente por el dharma. Cuando el estudioso jesuita Henri de Lubac (1896-1991) publicó su revisión de encuentros entre el budismo y Occidente (*La rencontre du bouddhisme et de l'occident*) en 1952, parecía estar escribiendo el capítulo final de un episodio de mero interés histórico. No tenía ni idea de que el budismo se extendería rápidamente por toda Europa y América durante las décadas siguientes.

En el año 1959, Tenzin Gyatso, el decimocuarto Dalai Lama del Tíbet (n. 1935), huyó de su tierra natal y buscó refugio, en la India, al otro lado de la cordillera del Himalaya. Se le unieron cien mil o más de sus seguidores, incluyendo un número considerable de lamas educados. Impulsados por el optimismo y la riqueza de la década de los 1960, oleadas de jóvenes europeos y estadounidenses viajaron a Asia para estudiar el budismo durante los veinte años siguientes. Algunos estudiaron con maestros tibetanos en la India y Nepal, otros se establecieron en monasterios Theravāda y centros de retiro en Sri Lanka, Thailandia y Birmania, y otros fueron a parar a monasterios zen en Japón y Corea. Estos encuentros dieron lugar a la primera generación de mujeres y hombres occidentales que recibieron entrenamiento formal budista en Oriente. Al regresar a sus países de origen, establecieron centros y comunidades de meditación, obtuvieron doctorados en estudios budistas, invitaron a los maestros asiáticos a Occidente y tradujeron y escribieron libros. Todas estas actividades despertaron un interés sin precedentes en el dharma en todo el mundo occidental y sentaron las bases de una comunidad de practicantes. El crecimiento de esta comunidad emergente no muestra síntomas de declive.

Discursos seleccionados del Canon pali

He abreviado y parafraseado la traducción de estos discursos para hacerlos más accesibles al lector moderno. Para interpretaciones más literales y tradicionales consúltense las traducciones citadas en las notas.

(1) Las tres preguntas

Cuando yo era todavía un bodhisatta, me formulé las siguientes preguntas: «¿Cuál es el deleite (*assādo*) de la vida? ¿Cuál es la tragedia (ādhinavo) de la vida? ¿Cuál es la emancipación (*nissaraṇa*) de la vida?». Entonces, *bhikkhus*, la respuesta que se me ocurrió fue la siguiente: «El deleite de la vida es la felicidad y la alegría que surgen condicionadas por la vida; la tragedia de la vida consiste en que la vida es transitoria, difícil (*dukkha*) y cambiante; y la emancipación de la vida es la eliminación y el abandono del apego (*chandarāga*) a la vida».[1]

(2) El despertar

Este dharma que he alcanzado es profundo, difícil de ver, difícil de entender, pacífico y sublime, no limitado por el pensamiento, sutil, experimentado por el sabio. Pero a las personas les encanta su lugar (ālaya): se deleitan y regocijan con su lugar. Es difícil para las personas a las que les encanta, se deleitan y regocijan con su lugar percibir este fundamento (*ṭhāna*): «Debido a la condicionalidad (*idappaccayatā*), surge lo condicionado (*paṭiccasamuppāda*). Y también es difícil de ver este fundamento: el aquietamiento de las inclinaciones, la renuncia a las bases, la desaparición de la reactividad, la ausencia de deseo, la cesación, el nirvana».[2]

Así he oído. El Maestro se alojaba en Benarés, en el Parque de los Ciervos, en Isipatana. Luego se dirigió al grupo de cinco mendicantes:

«Hay, *bhikkhus*, dos callejones sin salida que no debería seguir aquel que ya ha partido. ¿Qué dos? La adicción al placer y la complacencia en la sensualidad, la cual es baja, vulgar, propia de la persona no despierta, indigna e insatisfactoria; y la adicción a la automortificación, que es dolorosa, indigna e insatisfactoria.

»El Camino del Medio, *bhikkhus*, al que ha despertado el *tathāgata*, no conduce a estos dos callejones sin salida, sino que desarrolla la visión y el conocimiento y conduce a la calma, la lúcida comprensión, el despertar y el nirvana.

»¿Y cuál es, *bhikkhus*, este camino medio...? Es precisamente este Noble Óctuple Sendero, es decir, visión, pensamiento, palabra, acción, medios de vida, esfuerzo, atención y concentración completa [...].

»Esto es *dukkha*: el nacimiento es *dukkha*, la vejez es *dukkha*, la enfermedad es *dukkha*, la muerte es *dukkha*, encontrar lo que no queremos es *dukkha*, separarnos de lo que queremos es *dukkha*, no conseguir lo que deseamos es *dukkha*. En resumen, los cinco agregados del apego son *dukkha*.

»Este es el surgimiento (*samudaya*): es el anhelo (*taṇhā*), que es repetitivo, se solaza en el apego y la codicia, se satisface obsesivamente en esto y aquello, es decir, sintiendo anhelo de estimulación, anhelo de existencia, anhelo de inexistencia.

»Esta es la cesación: el desvanecimiento sin dejar rastro y el cese de ese anhelo (*taṇhā*), el soltarlo y abandonarlo, la libertad y la independencia respecto de él.

»Y este es el sendero: el sendero con ocho ramas, es decir, visión completa, pensamiento completo, palabra completa, acción completa, medios de vida completos, esfuerzo completo, atención completa, concentración completa.

»Esto es *dukkha*. Puede ser comprendido. Ha sido comprendido.

»Esto es el surgimiento. Puede ser abandonado. Ha sido abandonado.

»Esto es el cese. Puede ser contemplado. Ha sido contemplado.

»Esto es el sendero. Puede ser cultivado. Ha sido cultivado.

»Por tanto, surgió en mí la iluminación sobre cosas antes desconocidas.

»Mientras mi conocimiento y visión acerca de los doce aspectos de estos cuatro no estuvieron completamente claros, no afirme

haber alcanzado un despertar incomparable en este mundo, con sus seres humanos y celestiales, sus dioses y demonios, sus errantes y brahmanes. Solo cuando mi conocimiento y visión fueron claros de todas estas maneras, efectué la afirmación de haber alcanzado dicho despertar.

»La libertad de mi mente es inquebrantable. El nacimiento ha sido superado; la vida espiritual ha sido experimentada; ha sido hecho lo que había que hacer; no habrá más existencia repetitiva».

Esto es lo que dijo. Inspirados, los cinco se regocijaron con sus palabras. Y, mientras hablaba, el desapasionado y puro ojo del dharma se abrió en Koṇḍañña: «Lo que está sujeto al surgimiento está sometido a la cesación».[3]

(4) Sobre el fuego

En una ocasión, el Maestro se alojaba cerca de Cabeza de Gaya, junto con miles de mendicantes, que anteriormente habían sido adoradores del fuego con el cabello enmarañado. Entonces se dirigió a ellos del siguiente modo:

«*Bhikkhus*, todo está ardiendo. ¿Y qué es lo que está ardiendo?

»El ojo arde, las formas arden, la consciencia visual arde, el contacto visual arde, lo que sentimos como agradable o doloroso o ninguno de ambos, y que surge teniendo como condición al contacto visual, también está ardiendo. ¿Ardiendo con qué? Ardiendo con el fuego de la codicia, con el fuego del odio, con el fuego de la ilusión [...].

»El oído arde, los sonidos arden [...].

»La nariz arde, los olores arden [...].

»La lengua arde, los sabores arden [...].

»El cuerpo arde, las sensaciones arden [...].

»La mente arden, las ideas arden [...].

»*Bhikkhus*, cuando un seguidor instruido y noble lo ve de este modo, se desvincula del ojo, de las formas, de la consciencia visual, del contacto visual, de todo lo que siente como placentero, doloroso o ninguno de ambos, que surge con el contacto visual como su condición, de eso también se desapega.

»El se desapega del oído, de los sonidos [...], de la nariz, de los olores [...]; de la lengua, de los sabores [...]; del cuerpo, de las sensaciones [...]; de la mente, de las ideas [...].

»Al desapegarse se torna desapasionado; a través de la falta de pasión se libera; él sabe: “Soy libre”. Él entiende: “El nacimiento ha sido superado; la vida espiritual ha sido experimentada; ha sido

hecho lo que había que hacer; no habrá más existencia repetitiva”».

Y, mientras este discurso era pronunciado, la mente de los mil se vio, a través del no-apego, libre de residuos.[4]

(5) El Todo

«*Bhikkhus*, yo os enseñaré el todo. Escuchad esto.

»¿Y qué, *bhikkhus*, es el todo? El ojo y las formas, el oído y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y las sensaciones, la mente y sus contenidos. Eso es lo que se llama el todo.

»Si alguien, *bhikkhus*, dijese: “Al haber rechazado todo esto, daré a conocer otro todo”, eso sería mera y vana jactancia por su parte. Si fuese preguntado, sería incapaz de responder y, además, acabaría frustrado. ¿Por qué? Porque, *bhikkhus*, *ese* todo estaría fuera de su alcance.»[5]

(6) A Kaccānagotta

El Maestro estaba viviendo en Sāvatthi. Entonces el buen Kaccānagotta se acercó a él, lo saludó, se sentó a un lado y dijo:

–Tú afirmas «visión completa», señor, pero ¿con respecto a qué la visión es completa?

–Este mundo, Kaccāna, depende en general de la dualidad de «es» y «no es». Pero aquel que ve el surgimiento del mundo tal como ocurre, con comprensión completa, no alberga ninguna noción de «no es» respecto al mundo. Y quien ve la cesación del mundo tal como ocurre, con comprensión completa, no alberga ningún sentido de «es» respecto al mundo.

»Este mundo, en general, está encadenado a sus prejuicios y hábitos. Pero quien no permanece atrapado en sus hábitos, fijaciones, prejuicios o sesgos mentales, no se adhiere a “mi yo” y no duda de que, cuando algo ocurre, ocurre; y de que, cuando llega a su fin, llega a su fin. Su conocimiento no depende de los demás.

»A este respecto, su visión es completa.

»“Todo es” es un callejón sin salida. “Nada es” es otro callejón sin salida. El *tathāgata* enseña el dharma del medio que evita ambos callejones sin salida.[6]

(7) Sobre la vacuidad

Cuando el Maestro estaba viviendo en Sāvatthi, en el jardín oriental de la villa de la madre de Migāra. Al caer la noche, el buen Ānanda emergió de su reclusión y se acercó a él. Lo saludó, se sentó a un lado y dijo:

–En cierta ocasión estabas viviendo en Sakiya, señor, entre tus parientes, en el pueblo de Nāgaraka. Fue allí donde te escuché decir de tus propios labios: «Ahora principalmente resido en la vacuidad». ¿Escuché correctamente?

–Sí –respondió Gotama–, tanto entonces como ahora resido principalmente en la vacuidad.

»Al estar vacía de elefantes, ganado y caballos, oro y plata, reuniones de mujeres y hombres, solo hay una cosa de la cual esta población no está vacía, y es de este grupo de mendicantes.

»Así, también, al no ser consciente de pueblos o personas, hay una sola cosa en la que un mendicante centra su mente: la consciencia del bosque.

»Su corazón se regocija con esa consciencia del bosque, se hace radiante y se calma gracias a ella, se consagra a ella. Él sabe: "Sin ninguna de las ansiedades debidas a ser consciente de pueblos o personas, solo hay una cosa debido a la cual soy propenso a un cierto grado de ansiedad: la consciencia del bosque".

»"Este estado de consciencia está vacío de toda consciencia de pueblos y personas. Solo hay una cosa debido a la cual no está vacío: la consciencia del bosque".

»Así que él lo considera como vacío de lo que no está aquí. Y de lo que resta, él sabe: "Esto es lo que hay aquí". Así es la entrada en la vacuidad, pura y sin distorsión alguna, de conformidad con lo que ocurre.

»Entonces, cuando ya no tiene consciencia del bosque, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la consciencia de la extensión de la tierra.

»Al igual que una piel de toro pierde sus pliegues cuando se la estira con numerosas estacas, así también, haciendo caso omiso de todas las colinas y valles, ríos y quebradas, terrenos cubiertos de troncos y espinas, y líneas irregulares de las colinas, la mente del mendicante se centra en una sola cosa: la consciencia de la extensión de la tierra.

»Cuando ya no es consciente de la extensión de la tierra, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la consciencia del espacio ilimitado.

»Cuando ya no es consciente del espacio sin límites, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la percepción de la

consciencia ilimitada.

»Cuando ya no es consciente de la consciencia ilimitada, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la consciencia de la nada.

»Cuando ya no es consciente de la nada, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la consciencia de no ser consciente ni inconsciente.

»Cuando ya no es consciente de no ser consciente ni inconsciente, la mente de ese mendicante se centra en una sola cosa: la meditación carente de signos del corazón.

»Su corazón se regocija con esa meditación carente de signos, se torna radiante y se tranquiliza gracias a ella, se consagra a la misma. Y entonces sabe: "En ausencia de las ansiedades debidas a ser consciente de no ser consciente ni inconsciente, todavía soy propenso a la ansiedad derivada de tener los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo".

»Entonces se da cuenta de que "La meditación carente de signos del corazón es compuesta y artificial, y todo lo que es condicionado y artificial es transitorio y sujeto a un final".

»Al conocer y ver de este modo, su corazón se libera de los residuos de la codicia, el devenir y la ignorancia. Y, en esta libertad, amanece una visión: "Esta es la libertad". Entonces sabe: "El nacimiento ha sido superado; la vida espiritual ha sido experimentada; se ha hecho lo que hay que hacer; no habrá más existencia repetitiva".

»"En ausencia de las ansiedades debidas a esos residuos, todavía soy propenso a la ansiedad derivada de poseer los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo".

»"Este estado de consciencia está vacío de esos residuos. Lo que no está vacío es lo siguiente: los seis campos sensoriales de un cuerpo vivo".

»Así que se lo considera como vacío de lo que no está allí. Y de lo que resta, él sabe: "Esto es lo que hay aquí". Así es la entrada en la vacuidad, pura y sin distorsión alguna, de conformidad con lo que ocurre.

»Los errantes y sacerdotes del pasado, presente o futuro, que han residido, residen o residirán en la pura e insuperable vacuidad, todos ellos residieron, residen o residirán en este mismo vacío. Así es como debéis entrenaros: "Moraré en esta vacuidad".

Esto es lo que dijo el Maestro. Y, complacido, el buen Ānanda se regocijó de sus palabras.[7]

(8) A Sīvaka I

En cierta ocasión, el Maestro se alojaba en una zona en la que se alimentaban las ardillas, en la arboleda de Bambú, en Rājagaha. Entonces, el errante Sīvaka el del Moño se acercó e intercambió saludos con él. Después de una conversación agradable y cortés, se sentó a un lado y dijo:

–Señor Gotama, hay algunos errantes y brahmanes que expresan y sostienen la opinión de que lo que experimenta una persona, ya sea placentero, doloroso o ninguna de las dos cosas, es causado por lo que se hizo en el pasado. ¿Qué dices tú al respecto?

–Algunas experiencias son causadas por la bilis, algunas por la flema, algunas por el viento y otras por la confluencia de estos tres. Algunas experiencias son causadas por el cambio de las estaciones, algunas por la pobre atención, algunas por un ataque repentino y otras son fruto de las propias acciones.

»Puedes saber por ti mismo cómo se producen estas experiencias.

»La gente en el mundo está de acuerdo en cómo se producen estas experiencias.

»Aquellos que creen que todo lo que experimentamos es causado por lo que hicimos en el pasado exceden lo que pueden conocer por sí mismos y lo que el mundo acepta como verdadero. Por tanto, yo digo que esos errantes y brahmanes están equivocados.[8]

(9) A Sīvaka II

Una vez más, el errante Sīvaka el del Moño se acercó e intercambió saludos con el Maestro. Después de una conversación agradable y cortés, se sentó a un lado y dijo:

–Señor, tú hablas de un «dharma directamente visible». ¿En qué sentido es el dharma directamente visible, inmediato, acogedor, inspirador y experimentado personalmente por el sabio?

–Permíteme hacerte una pregunta al respecto. Responde como mejor te parezca: ¿Cuando hay codicia dentro de ti, sabes que «hay codicia dentro de mí», y cuando no hay codicia dentro de ti, sabes que «no hay codicia dentro de mí»?

–Sí.

–En lo que respecta al odio, la confusión y las cualidades de la mente asociadas a la codicia, el odio y la confusión, cuando están dentro de ti, ¿sabes que están presentes? Y, cuando no están dentro de ti, ¿sabes que están ausentes?

–Sí.

–Es de esta manera, Sīvaka, que el dharma es directamente visible, inmediato, acogedor, inspirador, experimentado personalmente por el sabio.

–Excelente, señor –dijo Sīvaka al Maestro–. A partir de ahora, por favor, considérame un adepto que ha tomado refugio de por vida.[9]

(10) Los Veintiuno

«*Bhikkhus*, poseyendo seis cualidades, Jīvaka, el cabeza de familia, ha arribado a su consumación en el *tathāgata*, se ha convertido en vidente de lo inmortal y ha contemplado lo que no muere. ¿Cuáles son estas seis? Confianza lúcida en el Buda, confianza lúcida en el dharma, confianza lúcida en el sangha, noble virtud, noble comprensión y noble liberación.»[10]

(11) Del *Dhammapada*

Así como un campesino riega su campo,
así como un arquero endereza su flecha,
así como un carpintero talla un trozo de madera,
así el sabio disciplina su yo.[11]

El cuidado es el sendero a lo inmortal;
el descuido es el sendero a la muerte.
El cuidadoso no muere;
el descuidado es como si ya estuviese muerto.[12]

El sabio pasa por una aldea
como la abeja que recolecta polen
y sale volando sin dañar
la flor, su color o fragancia.[13]

Notas

Cuando cito, en estas notas, las fuentes canónicas en pali, proporciono el título y la ubicación de la obra en pali, seguida de la referencia de la página en una traducción inglesa disponible en la actualidad, aunque no señalo la paginación de la edición de la Pali Text Society del Canon pali. Mi fuente para los textos en idioma pali es SuttaCentral: Early Buddhist Texts, Translations, and Parallels, **https://suttacentral.net**.

He contrastado los pasajes aquí traducidos con otras traducciones disponibles en inglés. En lugar de presentar traducciones literales palabra por palabra, a menudo he modificado los pasajes eliminando las repeticiones y utilizando un estilo más conciso y coloquial. Mis traducciones de los textos palis que cito con frecuencia en este texto, y en los que me baso para mi interpretación de las enseñanzas del Buda, se incluyen en el apéndice de este libro «Discursos selectos del Canon pali», citados a continuación como «Discursos selectos».

(1) Después del budismo

Epígrafe: *Udāna* 1:10, Ireland (1997), pág. 21.

1.

Udāna 6:4, Ireland (1997), pág. 86. Para una discusión sobre el significado del término *tathāgata*, ver capítulo 5, sección 9.

2.

Udāna 6:4, Ireland (1997), pág. 87.

3.

Saṃyutta Nikāya 22:94, Bodhi (2000), pág. 949.

4.

Udāna 6:4, Ireland (1997), pág. 88.

5.

Saṃyutta Nikāya 22:94, Bodhi (2000), pág. 949.

6.

Blue Cliff Record, caso 14, Cleary y Cleary (1977), pág.46.

7.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 965. Ver «Sobre la vacuidad» en el capítulo «Discursos selectos».

8.

Majjhima Nikāya 151, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.143.

9.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 965-966. Ver «Sobre la vacuidad», en el capítulo «Discursos selectos».

10.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 969. Ver «Sobre la vacuidad» en «Discursos selectos».

11.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 970. Ver «Sobre la vacuidad», en «Discursos selectos».

12.

Udāna 1:10, Ireland (1997), pág. 21.

13.

Para más detalles sobre esta práctica, ver Kusan (2009); Batchelor (2015).

14.

The Gateless Gate, caso 1, Yamada (2004), pág. 11.

15.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver «A Kaccānagotta» en *Discursos selectos*.

16.

Rockhill (1884), pág. 34. He citado el pasaje tal como aparece en el *Dīgha Nikāya* 16, Walshe (1995), págs. 246-247.

17.

Ver Mohr y Tsedroen (2010).

18.

Cullavagga X, Horner (1952), págs. 354-356.

19.

Ver Nongbri (2013).

20.

Ver Tillich (1958).

21.

Citado en Metaxas (2010), pág. 466.

22.

Esta tensión se explora con cierta sensibilidad en Wakoh Shannon Hickey, «Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism», *Journal of Global Buddhism* II (2010).

23.

Slavoj Žižek ha sugerido que el budismo occidental está en peligro de convertirse en el opio de la burguesía. Ver el ensayo de Žižek «From Western Buddhism to Western Marxism», *Cabinet* (primavera de 2001), **http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php**.

24.

Ver McMahan (2008).

25.

MacIntyre (1981), pág. 222.

26.

Ibid., pág. 146.

27.

Sutta-Nipāta 780, 786, 796, Norman (2001), págs. 104-106.

28.

Aṅguttara Nikāya III: 65, Bodhi (2012), pág. 280.

29.

Ibid.

30.

Ibid., pág. 282.

31.

Majjhima Nikāya 63, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 535.

32.

The Gateless Gate, caso 18, Yamada (2004), pág. 89.

33.

The Gateless Gate, caso 37, Yamada (2004), pág.177.

34.

Udāna 8:3 y *Itivuttaka* 43, Ireland (1997), págs. 103, 180. La traducción es de Walshe (1995), pág. 29. Ver capítulo 5, secciones 6-8, para un análisis detallado de este texto.

35.

Ver Ling (1973).

(2) MAHĀNĀMA EL CONVERSO

Epígrafe: *Saṃyutta Nikāya* 55: 22, Bodhi (2000), pág. 1.809.

1.

Rockhill (1884), pág. 119.

2.

Ver Bronkhorst (2007).

3.

Bṛhadāranyaka Upaniṣad III.1, Radhakrishnan (1994), pág. 211.

4.

McCrindle (1877), pág. 98.

5.

Dhammika (1994).

6.

Majjhima Nikāya 4, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 104.

7.

Rockhill (1884), pág. 25.

8.

Ibid., pág. 50.

9.

Cullavagga VII, Horner (1952), págs. 253-254. Cf. Rockhill (1884), págs. 53-54.

10.

Ibid.

11.

Ibid.

12.

Ibid., pág. 255.

13.

Ibid., págs. 257-259.

14.

Majjhima Nikāya 53, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 460.

15.

Ibid., págs. 460-461.

16.

Sutta-Nipāta 422-423, Norman (2001), pág. 51.

17.

Saṃyutta Nikāya 45:49, Bodhi (2000), pág. 1.543.

18.

Majjhima Nikāya 53, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 461.

19.

Dīgha Nikāya 27, Walshe (1995), pág. 409.

20.

Aṅguttara Nikāya III. 70, Bodhi (2012), pág.300.

21.

Burlingame (1995), vol. 2, págs. 291-293.

22.

Cf. Rockhill (1884), pág. 54.

23.

Aṅguttara Nikāya III: 126, Bodhi (2012), págs. 356-357.

24.

Saṃyutta Nikāya 55: 5, Bodhi (2000), pág. 1.792.

25.

Saṃyutta Nikāya 38: 1, Bodhi (2000), pág. 1.294.

26.

Saṃyutta Nikāya 55:22, Bodhi (2000), pág. 1.809.

27.

Majjhima Nikāya 73, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 596-597.

28.

Aṅguttara Nikāya 11:12, Bodhi (2012), pág. 1.568; *Udāna* 5.5; Ireland (1997), págs. 69-74.

29.

Saṃyutta Nikāya 55: 2, Bodhi (2000), pág. 1.789.

30.

Saṃyutta Nikāya 55: 21-25, Bodhi (2000), págs. 1.808-1.816.

31.

Saṃyutta Nikāya 55:24, Bodhi (2000), pág. 1.811.

32.

Saṃyutta Nikāya 55:24, Bodhi (2000), pág. 1.813.

33.

Saṃyutta Nikāya 55:23, Bodhi (2000), págs. 1.809-1.811.

34.

Majjhima Nikāya 14, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.186.

35.

Ibid.

36.

Rig Veda X.129. Agradezco a John Peacock que me alertase de este pasaje. La traducción es suya.

37.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260. Ver *El despertar* en «Discursos selectos».

38.

Majjhima Nikāya 14, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.187.

39.

Saṃyutta Nikāya 55:21, Bodhi (2000), pág. 1.808.

40.

Aṅguttara Nikāya VI: 128, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

41.

Saṃyutta Nikāya 55:37, Bodhi (2000), págs. 1.824-1.825.

42.
Rockhill (1884), pág. 58.

43.
Finnegan (2009), pág. 130.

44.
Ibid.

45.
Rockhill (1884), págs. 74-77.

46.
Ibid., págs. 11-12.

47.
Ibid., pág. 77.

48.
Ibid., pág. 116.

49.
Ibid., pág. 119.

50.
Burlingame (1995), vol. 2, pág. 45.

(3) La cuádruple tarea

Epígrafes: (1) *Saṃyutta Nikāya* 56:11, Bodhi (2000), pág. 1.846. Ver *Las cuatro tareas* en «Discursos selectos». (2) *Saṃyutta Nikāya* 56:19, Bodhi (2000), pág. 1.851.

1.
Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 256.

2.
Saṃyutta Nikāya 35:13, Bodhi (2000), pág. 1.136. Ver *Las tres preguntas* en «Discursos selectos».

3.
Sutta-Nipāta 406, Norman (2001), pág. 50.

4.
Saṃyutta Nikāya 35:13, Bodhi (2000), pág. 1.137.

5.
Ver Wynne (2007).

6.
Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260. Ver *El despertar* en «Discursos selectos».

7.
Majjhima Nikāya 28, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 283.

8.

Majjhima Nikāya 79, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 655.

9.

Dhammapada 80 (cf. 145), Fronsdal (2005), pág. 21. Ver *Del Dhammapada* en «Discursos selectos».

10.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 245.

11.

Dhammapada 183, Fronsdal (2005), pág. 49.

12.

Rhys Davids y Stede, *Pali-English Dictionary*, pág. 289.

13.

Saṃyutta Nikāya 38:1, Bodhi (2000), pág. 1.294.

14.

Aṅguttara Nikāya III:55, Bodhi (2012), pág. 253.

15.

Aṅguttara Nikāya VI:47, Bodhi (2012), pág. 919. Ver *A Sīvaka II* en «Discursos selectos».

16.

Aṅguttara Nikāya III:55, Bodhi (2012), pág. 253.

17.

Wittgenstein (1958), II:xi.

18.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260.

19.

Sutta-Nipāta 436-38, Norman (2001), pág. 52.

20.

Sutta-Nipāta 443-44, Norman (2001), pág. 53.

21.

Sutta-Nipāta 447-48, en Norman (2001), pág. 53.

22.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260.

23.

Ver capítulo 1, sección 5.

24.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 261.

25.

Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.217, n. 307.

26.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 265.

27.

Ibid., págs. 263-264.

28.

La datación por radiocarbono revela que la ciudad de Benarés no se fundó hasta el periodo comprendido entre el año 460 y el 440 a.C., es decir, durante el curso de la vida del Buda. Ver Bronkhorst (2007), pág. 249.

29.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 263.

30.

Mahāvagga I. Horner (1951), pág. 54.

31.

Rhys Davids y Stede, *Pali-English Dictionary*, pág. 421.

32.

Ver *La cuádruple tarea* en «Discursos selectos», Bodhi (2000), pág. 1.844.

33.

Los cinco agregados son examinados en detalle en el capítulo 7.

34.

Saṃyutta Nikāya 22:60, Bodhi (2000), pág. 903.

35.

Dhammapada 80 (cf. 145), Fronsdal (2005), pág. 21. Ver *Del Dhammapada* en «Discursos selectos».

36.

Aṅguttara Nikāya III: 102, Bodhi (2012), pág. 338.

37.

Majjhima Nikāya 10, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.146.

38.

Ibid., pág.148.

39.

Aṅguttara Nikāya III: 126, Bodhi (2012), págs. 356-357.

40.

Saṃyutta Nikāya 22:23, Bodhi (2000), pág. 872.

41.

Saṃyutta Nikāya 38: 1, Bodhi (2000), pág. 1.294.

42.

Dhammapada 49, Fronsdal (2005), pág. 13. Ver *Del Dhammapada* en «Discursos selectos».

43.

Saṃyutta Nikāya 56: 11, Bodhi (2000), pág. 1.844. Ver *Las cuatro tareas* en «Discursos selectos».

44.

Saṃyutta Nikāya 36: 6, Bodhi (2000), págs. 1.263-1.265.

45.

Majjhima Nikāya 18, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 202.

46.

Saṃyutta Nikāya 4:2, Bodhi (2000), pág.196.

47.

Dīgha Nikāya 15, Walshe (1995), pág. 223.

48.

Saṃyutta Nikāya 22:83, Bodhi (2000), pág. 928.

49.

Majjhima Nikāya 16, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 194-197.

50.

Saṃyutta Nikāya 45:166, Bodhi (2000), pág. 1.561.

51.

Saṃyutta Nikāya 4:9, Bodhi (2000), pág. 201.

52.

Saṃyutta Nikāya 56:11, Bodhi (2000), pág. 1.844. Ver *Las cuatro tareas* en «Discursos selectos».

53.

Aṅguttara Nikāya III:55, Bodhi (2012), pág. 253.

54.

Aṅguttara Nikāya VI:47, Bodhi (2012), pág. 919. Ver *A Sīvaka II* en «Discursos selectos».

55.

Aṅguttara Nikāya VI:119-139, Bodhi (2012), pág. 989.

56.

Saṃyutta Nikāya 45:7, Bodhi (2000), pág. 1.528.

57.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 969-970. Ver *Sobre la vacuidad* en «Discursos selectos».

58.

Majjhima Nikāya 151, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.143.

59.

Sutta-Nipāta 780, Norman (2001), pág.104.

60.

Wittgenstein (1958), I.115.

61.

Saṃyutta Nikāya 56:11, Bodhi (2000), pág. 1.844. Ver *Las cuatro tareas* en «Discursos selectos».

62.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver *A Kaccānagotta* en «Discursos selectos».

63.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544.

64.
Una fuente temprana es *Sutta-Nipāta* 231; Norman (2001), pág. 29.

65.
Saṃyutta Nikāya 12:65, Bodhi (2000), pág. 603.

66.
Ibid.

(4) El rey Pasenadi

Epígrafe: *Dīgha Nikāya* 27, Walshe (1995), pág. 409.

1.
Majjhima Nikāya 35, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 325-326.

2.
Ibid.

3.
Ibid.

4.
Saṃyutta Nikāya 22:59, Bodhi (2000), págs. 901-903.

5.
Majjhima Nikāya 35, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 328.

6.
Saṃyutta Nikāya 3:11, Bodhi (2000), pág. 173.

7.
Ibid.

8.
Saṃyutta Nikāya 3:6, Bodhi (2000), págs. 169-170.

9.
Dīgha Nikāya 27, Walshe (1995), pág. 409.

10.
Saṃyutta Nikāya 3:5, Bodhi (2000), pág.169.

11.
Saṃyutta Nikāya 3:13, Bodhi (2000), págs. 176-177.

12.
Majjhima Nikāya 87, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 718-722.

13.
Saṃyutta Nikāya 3:8, Bodhi (2000), págs. 170-171.

14.
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad I: 4, 8, Radhakrishnan (1994), págs. 167-168.

15.

Sutta-Nipāta 705, Norman (2001), pág. 92; cf. *Dhammapada* 130; Matthew 7:12.

16.

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* 8: 95-96, Batchelor (1979); cf. Crosby y Skilton (1996).

17.

Burlingame (1995), vol. 3, pág. 340.

18.

Aṅguttara Nikāya V:49, Bodhi (2012), pág. 676.

19.

Saṃyutta Nikāya 03:17, Bodhi (2000), pág.179.

20.

Saṃyutta Nikāya 45:140, Bodhi (2000), pág. 1.551.

21.

Heidegger (1962), págs. 237-238. Para el texto alemán, ver pág. 193.

22.

Steinkellner (1981), págs. 42-49.

23.

Romanos 7:15-24 (New International Version of the Bible).

24.

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* I:28, en Batchelor (1979); cf. Crosby y Skilton (1996).

25.

Majjhima Nikāya 28, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 278.

26.

Aṅguttara Nikāya 10:15, Bodhi (2012), pág. 1.354.

27.

Dhammapada 21, Fronsdal (2005), pág. 6.

28.

Rabten (1992), pág. 133.

29.

Saṃyutta Nikāya 3:18, Bodhi (2000), págs. 180-181.

30.

Ibid.

31.

Ibid.

32.

Saṃyutta Nikāya 3:4, Bodhi (2000), pág.168.

33.

Saṃyutta Nikāya 3:5, Bodhi (2000), pág.169.

34.

Saṃyutta Nikāya 3:19, Bodhi (2000), pág.182.

35.

Saṃyutta Nikāya 3:10, Bodhi (2000), pág.172.

36.

Saṃyutta Nikāya 3:9, Bodhi (2000), pág.171.

37.

Saṃyutta Nikāya 3:25, Bodhi (2000), pág.192.

38.

Bodhi (2000), págs. 410-411, n. 257.

39.

Saṃyutta Nikāya 3:25, Bodhi (2000), pág. 192.

40.

Ver Batchelor (2010), págs. 245-251.

41.

Saṃyutta Nikāya 3:7, Bodhi (2000), pág. 170.

42.

Burlingame (1995), vol. 2, págs. 41-46.

43.

Majjhima Nikāya 89, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 728-733. La misma historia se narra en Rockhill (1884), págs. 112-113.

44.

Saṃyutta Nikāya 3:18, Bodhi (2000), pág.180.

45.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 965. Ver *Sobre la vacuidad* en «Discursos selectos».

46.

Majjhima Nikāya 89, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 729.

47.

Burlingame (1995), vol. 2, págs. 42-48.

48.

Majjhima Nikāya 89, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 730.

49.

Ibid., pág. 731.

50.

Ibid., pág. 733.

51.

Rockhill (1884), pág. 77n. Puesto que Varshikā no aparece en el relato pali, he dejado su nombre en grafía sánscrita.

52.

Saṃyutta Nikāya 3:14-15, Bodhi (2000), págs 177-178.

53.

Burlingame (1995), vol. 3, pág. 77.

54.

Rockhill (1884), pág. 115.

(5) SOLTAR LA VERDAD

Epígrafes: (1) *Sutta-Nipāta* 882, Norman (2001), pág. 116; (2) *Majjhima Nikāya* 140, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1093.

1.

Mi distinción entre «actividad comprometida» y «postura teorizadora» se basa en el ensayo de Charles Taylor «Engaged Agency and Background in Heidegger», en Guignon (2006).

2.

Majjhima Nikāya 141, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.097.

3.

Bronkhorst (2011), pág. 77.

4.

Ver Nagel (1986).

5.

Segundo edicto en pilar de Aśoka, en Dhammika (1994).

6.

Rorty (2007), pág. 89.

7.

Ibid.

8.

Vattimo (2011), pág. 77.

9.

Bodhi (2000), págs. 32-33.

10.

Rahula (1967), págs. 92-94.

11.

«Dhamma» (Ed. Access to Insight), *Access to Insight* (*Legacy Edition*), 30 de noviembre de 2013, **http://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/index.html**.

12.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260.

13.

Saṃyutta Nikāya 56:11, Bodhi (2000), pág. 1.845.

14.

Woodward (1993), pág. 358n.

15.
Norman (2003), pág. 223.

16.
Dīgha Nikāya 12, Walshe (1995), pág. 182.

17.
Majjhima Nikāya 141, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.101.

18.
Majjhima Nikāya 71, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 588.

19.
Majjhima Nikāya 140, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.093.

20.
Majjhima Nikāya 70, 95; *Aṅguttara Nikāya* IV:113.

21.
Newland (1999), pág. 7.

22.
Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* 24:9, Garfield (1995), pág. 68.

23.
Walshe (1995), Introducción, pág. 31.

24.
Jayatilleke (1963), págs. 363-364. Se trata de mi traducción adaptada.

25.
Sutta-Nipāta 795-96, Norman (2001), pág. 106.

26.
Hopkins (1983), pág. 302.

27.
Udāna 8:3; *Utivuttaka* 43. La traducción es de Walshe (1995), Introducción, pág. 29.

28.
Dhammapada 204, Fronsdal (2005), pág. 54.

29.
Walshe (1995), Introducción, pág. 29.

30.
Saṃyutta Nikāya 35:23, Bodhi (2000), pág. 1.140. Ver *El todo* en «Discursos selectos». Cf. *Saṃyutta Nikāya* 35:92; Bodhi (2000), págs. 1.171-1.172.

31.
Walshe (1995), pág. 30.

32.
Dīgha Nikāya 11, Walshe (1995), pág. 179.

33.
Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver *A Kaccānagotta* en «Discursos selectos».

34.
Woodward (1948), pág. 98.

35.
Ibid., pág. xiii.

36.
Saṃyutta Nikāya 43:1, Bodhi (2000), pág. 1.372.

37.
Saṃyutta Nikāya 38:1, Bodhi (2000), pág. 1.294.

38.
Saṃyutta Nikāya 45:7, Bodhi (2000), pág. 1.528.

39.
Saṃyutta Nikāya 22:23, Bodhi (2000), pág. 872.

40.
Ibid.

41.
Conze (1954), pág. 95.

42.
Saṃyutta Nikāya 35:13, Bodhi (2000), págs. 1.136-1.137. Ver *Las tres preguntas* en «Discursos selectos».

43.
Aṅguttara Nikāya IV: 23, Bodhi (2012), pág. 410.

44.
Rhys Davids y Stede, *Pali-English Dictionary*, pág. 296.

45.
Gombrich (2009), pág. 151.

46.
Majjhima Nikāya 22, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 234.

47.
Aṅguttara Nikāya VI:128, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

(6) SUNAKKHATTA EL TRAIDOR

Epígrafe: *Majjhima Nikāya* 12, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 164.

1.
Por ejemplo, *Dīgha Nikāya* 14, Walshe (1995), págs. 205-206.

2.
Majjhima Nikāya 140, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1087.

3.
Ibid.

4.

Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.345 n. 1.246.

5.

Ibid.

6.

Sutta-Nipāta, Norman (2001), págs. 69-73. Un texto idéntico se encuentra en *Majjhima Nikāya* 92, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 755-762.

7.

Majjhima Nikāya 12, 105; *Dīgha Nikāya* 6, 24.

8.

Aṅguttara Nikāya V:58, Bodhi (2012), pág. 690.

9.

Citado en Malalasekera (1997), vol. 1, pág. 780.

10.

Saṃyutta Nikāya 20: 8, Bodhi (2000), pág. 709.

11.

Dīgha Nikāya 29, Walshe (1995), pág. 427.

12.

Ver el Ākārāṅga Sūtra jainista, en Jacobi (1884). Dado que, según se cree, los primeros textos jainistas son posteriores a los textos budistas más antiguos, es posible que estas doctrinas jainistas estén basadas en fuentes budistas.

13.

Majjhima Nikāya 35, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 322.

14.

Majjhima Nikāya 36, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 343.

15.

Mahāvagga VI: 31, Horner (1951), pág. 323.

16.

Majjhima Nikāya 105, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 861.

17.

Ibid., pág. 862.

18.

Ibid., pág. 863.

19.

Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 1.309 n. 1.000.

20.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 258.

21.

Majjhima Nikāya 4, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.105.

22.

Para ejemplos de pasajes en que se considera loable esta práctica, ver

Saṃyutta Nikāya 40:1-8, Bodhi (2000), págs. 1.302-1.308.

23.
Majjhima Nikāya 105, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 864.

24.
Ibid.

25.
Ibid., pág. 865. Cf. *Majjhima Nikāya* 63.

26.
Majjhima Nikāya 105, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 865.

27.
Ibid., pág. 866.

28.
Ibid., pág. 868.

29.
Dīgha Nikāya 6, Walshe (1995), pág. 145.

30.
Dīgha Nikāya 24, Walshe (1995), pág. 373.

31.
Ibid., págs. 371-372.

32.
Dīgha Nikāya 11, Walshe (1995), pág.176.

33.
Ibid.

34.
Aṅguttara Nikāya III: 60, Bodhi (2012), págs. 264-265.

35.
Majjhima Nikāya 63, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 533-535.

36.
Dīgha Nikāya 24, Walshe (1995), págs. 372-373.

37.
Malalasekera (1997), vol. 2, pág. 2, pág. 1.206.

38.
Saṃyutta Nikāya 56:11, Bodhi (2000), pág. 1.844. Ver *Las cuatro tareas* en «Discursos selectos».

39.
Majjhima Nikāya 76, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 624-625.

40.
Majjhima Nikāya 12, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 164-165.

41.
Ibid., pág.177.

42.

Los cinco discursos son *Majjhima Nikāya* 12 y 89; *Dīgha Nikāya* 16 y 24. *Saṃyutta Nikāya* 47:14.

43.

Dīgha Nikāya 24, Walshe (1995), pág. 371.

44.

Majjhima Nikāya 12, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 164.

45.

Dīgha Nikāya 24, Walshe (1995), pág. 371.

46.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 231.

47.

Ibid., pág. 232.

48.

Dīgha Nikāya 2, Walshe (1995), pág.108.

49.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 231. El comentario «los *tathāgatas* nunca mienten» apoya más si cabe la afirmación contenida en el capítulo 5, sección 9, de que el *tathāgata* es «aquel que es así», alguien que no disimula ni finge.

50.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 239.

51.

Saṃyutta Nikāya 47:14, Bodhi (2000), pág. 1.644.

52.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 243.

53.

Mahāvagga VI: 30, Horner (1951), pág. 316.

54.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 244. Siguiendo fuentes tibetanas, W. Woodville Rockhill afirma que la falta de apoyo al Buda y sus mendicantes durante las lluvias se debió a una hambruna. Rockhill (1884), pág.130.

(7) EXPERIENCIA

Epígrafe: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* 18.1, Batchelor (2000), pág. 114.

1.

Saṃyutta Nikāya 35:23, Bodhi (2000), pág. 1.140. Ver *El todo* en «Discursos selectos».

2.

Dīgha Nikāya 13, Walshe (1995), págs. 187-195, para las opiniones del Buda

sobre el teísmo.

3.

Saṃyutta Nikāya 2:26, Bodhi (2000), pág.158.

4.

Saṃyutta Nikāya 35:82, Bodhi (2000), pág. 1.162.

5.

Ver el ensayo «Experience» de Robert H. Scharf en Taylor (1998), págs. 94-116.

6.

«Definición de aparato sensorial [sensorium]», MedTerms Medical Dictionary, MedicineNet.com, **http://www.medterms.com/script/main/art.asp?articlekey=15732**

7.

Rhys Davids y Stede, *Pali-English Dictionary*, págs. 232-233.

8.

Saṃyutta Nikāya 22:56, Bodhi (2000), pág. 895.

9.

Saṃyutta Nikāya 24:1, Bodhi (2000), pág. 992.

10.

Saṃyutta Nikāya 22:23, Bodhi (2000), pág. 872.

11.

Saṃyutta Nikāya 22:55, Bodhi (2000), pág. 894. Irónicamente, esto se afirma en el contexto de las personas que recuerdan sus vidas pasadas.

12.

Saṃyutta Nikāya 22:79, Bodhi (2000), pág. 915. Ver nota del traductor a pie de página, pág. 1070.

13.

Ibid.

14.

Ibid.

15.

Ver Sacks (1995), capítulo 4.

16.

Saṃyutta Nikāya 22:79, Bodhi (2000), pág. 915.

17.

Saṃyutta Nikāya 22:56, Bodhi (2000), pág. 896.

18.

Sobre el karma ver *Aṅguttara Nikāya* VI: 63, Bodhi (2012), pág. 963.

19.

Majjhima Nikāya 44, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 399. Cf. *Saṃyutta Nikāya* 41:6.

20.

Majjhima Nikāya 44, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 399.

21.

Saṃyutta Nikāya 22:79, Bodhi (2000), pág. 915.

22.

Majjhima Nikāya 43, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 388.

23.

Saṃyutta Nikāya 12:2, Bodhi (2000), pág. 535.

24.

Por ejemplo, Tsong-ka-pa, en su obra del siglo XIV *Lam rim chen mo*, establece que *rūpa* es el primero de los cinco agregados (forma), mientras que *nāma* corresponde a los otros cuatro (sensación, percepción, inclinación y consciencia). Ver Tsong-ka-pa (2000), vol. 1, pág. 317.

25.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.7, Radhakrishnan (1994), pág. 166.

26.

Saṃyutta Nikāya 12:2, Bodhi (2000), pág. 535.

27.

Esta idea resuena con las ideas posteriores de Maurice Merleau-Ponty, quien también tuvo problemas para encontrar palabras que evocasen la naturaleza profundamente incorporada de la experiencia. Él utiliza el término «carne» (*le chair*) para transmitir el entramado tejido sensorial del mundo con el que nuestros cuerpos están íntimamente tejidos, entrelazados y «en contacto». Para un buen resumen de este aspecto del pensamiento de Merleau-Ponty, ver Carman (2008), cap. 3.

28.

Saṃyutta Nikāya 22:56, Bodhi (2000), pág. 896.

29.

Ibid., pág. 897.

30.

Majjhima Nikāya 38, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 351.

31.

Ibid.

32.

Majjhima Nikāya 43, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 388.

33.

Saṃyutta Nikāya 12:65, Bodhi (2000), págs. 601-602. Cf. *Dīgha* Nikāya 14. Walshe (1995), pág. 211.

34.

Saṃyutta Nikāya 12:65, Bodhi (2000), págs. 601-602.

35.

Saṃyutta Nikāya 12:67, Bodhi (2000), pág. 608.

36.

Saṃyutta Nikāya 09:11, Bodhi (2000), pág. 301.

37.

Rhys Davids y Stede, *Pali-English Dictionary*, pág. 560.

38.

Saṃyutta Nikāya 22:122, Bodhi (2000), pág. 971.

39.

Saṃyutta Nikāya 55:5, Bodhi (2000), pág. 1.792.

40.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.4.7, Radhakrishnan (1994), pág. 166.

41.

Saṃyutta Nikāya 22:22, Bodhi (2000), págs. 871-872.

42.

Dhammapada 80, Fronsdal (2005), pág. 21. Ver *Del Dhammapada* en «Discursos selectos».

43.

Saṃyutta Nikāya 22:59, Bodhi (2000), pág. 901.

44.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 3.7.3, Radhakrishnan (1994), pág. 225.

45.

Saṃyutta Nikāya 44:10, Bodhi (2000), págs. 1.393-1.394.

46.

Saṃyutta Nikāya 22:59, Bodhi (2000), pág. 903.

47.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2.3.6, Radhakrishnan (1994), pág. 194.

48.

Saṃyutta Nikāya 22:86, Bodhi (2000), pág. 937. Cf. *Majjhima Nikāya* 22.

49.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* 18: 1, Garfield (1995), pág. 48. Una traducción libre de estos versos aparece como epígrafe de este capítulo.

50.

Saṃyutta Nikāya 12:65, Bodhi (2000), págs. 601-602. La cursiva es mía.

51.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 245.

52.

Sutta-Nipāta 651-53, Norman (2001), pág. 84.

53.

Saṃyutta Nikāya 22:59, Bodhi (2000), pág. 901.

54.

Muṇḍaka Upaniṣad. 3.2.8, Radhakrishnan (1994), pág. 691.

55.

Udāna 5.5, Ireland (1997), pág. 173.

(8) El médico Jīvaka

Epígrafe: *Majjhima Nikāya* 22, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 227.

1.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260.

2.

Sobre el veneno de serpiente para curar la artritis, ver A. Gomes, «Snake-Venom–An Anti-Arthritis Natural Product», *Al Ameen Journal of Medical Science* (2010): 176, **http://ajms.alameenmedical.org/ArticlePDFs/AJMS.3.3.2010.176.pdf**. Agradezco al doctor Graham Meadows que me haya señalado la posibilidad de que, en este contexto, un hombre que busca una serpiente pueda ser un médico.

3.

Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra* IV:43, Batchelor (1979), pág. 42.

4.

Mahāvagga I:15, Horner (1951), pág. 35.

5.

Mahāvagga I:21, Horner (1951), pág. 45. Ver *Sobre el fuego* en «Discursos selectos».

6.

Ibid.

7.

Saṃyutta Nikāya 4: 6, Bodhi (2000), pág. 199.

8.

Ibid.

9.

Saṃyutta Nikāya 36:21, Bodhi (2000), pág. 1279. Ver *A Sīvaka I* en «Discursos selectos».

10.

Bronkhorst sostiene que los tres humores no se derivan de la tradición médica védica, sino que eran característicos de la teoría médica local de la zona de Magadha. Bronkhorst (2007), pág. 60.

11.

Saṃyutta Nikāya 36:21, Bodhi (2000), pág. 1.279. Ver *A Sīvaka I* en «Discursos selectos».

12.

Aṅguttara Nikāya VI:128, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

13.

Rockhill (1884), págs. 64-65. Cf. la versión pali: *Mahāvagga* VIII:1, Horner (1951), págs. 380-97.

14.
Mahāvagga VII:1.8, Horner (1951), pág. 382.

15.
Ibid.

16.
McEvilley (2002), pág. 15.

17.
Ibid.

18.
Laercio (1853), IX:35.

19.
Mahāvagga VIII:1.13, Horner (1951), pág. 385.

20.
Ibid., pág.386.

21.
Ibid., págs. 390-394.

22.
Ibid., pág. 394.

23.
Mahāvagga I:39, Horner (1951), pág. 89.

24.
Cullavagga V:14, Horner (1952), pág. 164.

25.
Aṅguttara Nikāya 1: 256, Bodhi (2012), pág. 112.

26.
Majjhima Nikāya 58, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 498.

27.
Ibid., pág. 499.

28.
Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver *A Kaccānagotta* en «Discursos selectos».

29.
Majjhima Nikāya 58, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 501.

30.
Majjhima Nikāya 55, Ñāṇamoli y Bodhi (1958), pág. 474.

31.
Ibid.

32.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 270.

33.
Ibid.

34.
Majjhima Nikāya 129, Ñāṇamoli y Bodhi (1958), pág. 1.021.

35.
Dīgha Nikāya 2, Walshe (1995), pág. 91.

36.
Ibid., págs. 91-93.

37.
Ibid., pág. 108.

38.
Ibid.

39.
Ibid.

40.
Mahāvagga XXVI:1-3, Horner (1951), págs. 431-432. Cf. Matthew 25:35-36.

41.
Rockhill (1884), pág. 50.

42.
Aṅguttara Nikāya VI: 128, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

(9) Lo sublime cotidiano

Epígrafe: Ferguson (2000), pág. 96.

1.
Wittgenstein (1961), 6.44.

2.
Saṃyutta Nikāya 54:11, Bodhi (2000), pág. 1.778.

3.
Majjhima Nikāya 43, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 394.

4.
Majjhima Nikāya 10, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 146.

5.
Denominados tradicionalmente «los siete factores del despertar» (*sambojjhanga*).

6.
Majjhima Nikāya 10, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 147.

7.

Ibid., pág. 148.

8.

Aṅguttara Nikāya V:14, Bodhi (2012), pág. 637.

9.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260. Ver *El despertar* en «Discursos selectos».

10.

Aṅguttara Nikāya VI: 47, Bodhi (2012), pág. 919. Ver *A Sīvaka II* en «Discursos selectos».

11.

Kusan (1978), pág. 52.

12.

Citado en Buswell (1983), pág. 335. La redacción es mía.

13.

Rabten (1992), págs. 79-81.

14.

Saṃyutta Nikāya 35:13, Bodhi (2000), págs. 1.136-1.137. Ver *Las tres preguntas* en «Discursos selectos».

15.

Dīgha Nikāya 14, Walshe (1995), págs. 207-210.

16.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 259.

17.

Sutta-Nipāta 800-802, Norman (2001), pág. 107.

18.

Sutta-Nipāta 793, Norman (2001), pág. 106.

19.

Watson (1993), pág. 13.

20.

Sutta-Nipāta 780, Norman (2001), pág. 104.

21.

Ferguson (2000), pág. 199.

22.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver *A Kaccānagotta* en «Discursos selectos».

23.

Watson (1993), pág. 36. La cursiva es mía.

24.

Kusan (2009), pág. 76.

25.

Ferguson (2000), págs. 198-199.

26.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544. Ver *A Kaccānagotta* en «Discursos selectos».

27.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* 15:6-7, Garfield (1995), pág. 40.

28.

Gómez (1976), págs. 137-165.

29.

Rig Veda, 10.129, O'Flaherty (1981), págs. 25-26.

30.

Watson (1964), pág. 35.

31.

Ibid., pág. 45.

32.

Long y Sedley (1987), pág. 13.

33.

Ibid., págs. 14-15.

34.

Sexto Empírico (1933), pág. 19.

35.

Majjhima Nikāya 10, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.155.

36.

Ferguson (2000), pág. 199.

(10) ĀNANDA EL ASISTENTE

Epígrafes: (1) *Majjhima Nikāya* 90, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 739; (2) Saṉyutta Nikāya 48:41, Bodhi (2000), pág. 1686; (3) *Theragāthā* 1034, C. Rhys Davids (1980).

1.

Aṅguttara Nikāya VI:119-139, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

2.

Burlingame (1995), vol. 2, pág. 2, pág. 45.

3.

Rockhill (1884), pág. 119.

4.

Bodhi (2000), pág. 802 n. 288.

5.

Rockhill (1884), pág. 57.

6.

Saṃyutta Nikāya 22:83, Bodhi (2000), pág. 928.

7.

Ibid.

8.

Rockhill (1884), pág. 88.

9.

Malalasekera (1997), págs. 250-251.

10.

Udāna 1.5, Ireland (1997), pág. 16. Ireland omite a Devadatta de la lista con el argumento de que «esto apenas tiene sentido, ya que Devadatta era el primo malintencionado y ambicioso del Buda» (pág. 118). Así pues, de esta manera acrítica secunda el punto de vista ortodoxo. Señala asimismo que, si bien Devadatta aparece en la edición del texto pali de la Pali Text Society, su nombre está ausente en las ediciones cingalesa y birmana del canon.

11.

Cullavagga VII, Horner (1952), pág. 265.

12.

Ibid., pág. 264.

13.

Ibid., pág. 276. Rockhill (1884), pág. 87, aporta una lista diferente.

14.

Ibid., pág. 278.

15.

Ibid., pág. 260.

16.

Ray (1994), pág. 172. Esto concuerda con las prohibiciones enumeradas en el Vinaya tibetano, traducidas en Rockhill (1884), pág. 87.

17.

Ray (1994), págs. 162-173.

18.

Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 244.

19.

Ibid., págs. 244-245.

20.

Ibid., pág. 245.

21.

Ibid.

22.

Ibid.

23.

Ibid.

24.
Ibid., pág. 257.

25.
Mettanando (2000).

26.
Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 265.

27.
Ibid., pág. 266.

28.
Ibid., pág. 273.

29.
Burlingame (1995), vol. 2, pág. 2, pág. 45.

30.
Dīgha Nikāya 16, Walshe (1995), pág. 272.

31.
Ibid., pág. 268.

32.
Ibid., págs. 269-270.

33.
Ibid., pág. 270.

34.
Ibid.

35.
Ibid., pág. 273.

36.
Ibid., pág. 275.

37.
Aṅguttara Nikāya I: 191, Bodhi (2012), pág. 109.

38.
Bodhi (2000), pág. 806 n. 307.

39.
Saṃyutta Nikāya 16:11, Bodhi (2000), pág. 679.

40.
Rockhill (1884), págs. 150-151.

41.
Saṃyutta Nikāya 16: 6-8, Bodhi (2000), págs. 667-671.

42.
Rockhill (1884), pág. 151.

43.
Saṃyutta Nikāya 16:11, Bodhi (2000), pág. 677.

44.
Ibid.

45.
Majjhima Nikāya 108, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 880.

46.
Ibid., págs. 881-882.

47.
Ibid., págs. 882-883.

48.
Ibid., pág. 883.

49.
Aṅguttara Nikāya VI: 128, Bodhi (2012), pág. 989. Ver *Los veintiuno* en «Discursos selectos».

50.
Cullavagga XI, Horner (1952), pág. 399.

51.
Sigo el pali aquí. Cf. Rockhill (1884), pág. 154.

52.
Theragāthā 1.034-1.036, C. Rhys Davids (1980).

53.
Cullavagga XI, Horner (1952), pág. 396.

54.
El Vinaya en pali afirma que comenzó su recitación con el *Brahmajāla Sutta* (Dīgha Nikāya 1). Los estudiosos no se ponen de acuerdo en cuanto a si este concilio se llevó a cabo en realidad y, mucho menos, en cuál fue la secuencia de los textos recitados.

(11) Una cultura del despertar

Epígrafe: *Saṃyutta Nikāya* 22:94, Bodhi (2000), pág. 949.

1.
La obra más conocida de Stevenson es *Veinte casos que hacen pensar en la reencarnación* (1966).

2.
Saṃyutta Nikāya 36:21, Bodhi (2000), pág. 1.279. Ver *A Sīvaka I* en «Discursos selectos».

3.
Vasubandu, *Abhidharmakośa* 3:1, Vallée Poussin (1923-1931), vol. 3.

4.
Saṃyutta Nikāya 36:21, Bodhi (2000), pág. 1.279. Ver *A Sīvaka I* en «Discursos selectos».

5.

Majjhima Nikāya 4, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág.105.

6.

Saṃyutta Nikāya 51:11, Bodhi (2000), págs. 1.726-1.729. Para un ejemplo, en términos generales, de sus palabras, ver *Saṃyutta Nikāya* 22:79, Bodhi (2000), pág. 914.

7.

Majjhima Nikāya 4, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 105-106.

8.

Bronkhorst (2007), pág. 144.

9.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 259-260. Ver *El despertar* en «Discursos selectos».

10.

Dhammapada 21, Fronsdal (2005), pág. 6.

11.

Cf. *Sutta-Nipāta* 446-48, Norman (2001), pág. 53.

12.

Saṃyutta Nikāya 04:19, Bodhi (2000), pág. 208.

13.

Yampolsky (1967), pág. 151.

14.

Saṃyutta Nikāya 12:65, Bodhi (2000), pág. 601. Ver el capítulo 3, sección 8, para una discusión más larga sobre esta parábola.

15.

Taylor (2007), pág. 159.

16.

Saṃyutta Nikāya 55: 2, Bodhi (2000), pág. 1.789.

17.

Saṃyutta Nikāya 41: 1, 5, 7, Bodhi (2000), págs. 1.314-1.326.

18.

Majjhima Nikāya 73, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 597.

19.

Buber (1979), págs. 50-52.

20.

Ver el número especial de *Contemporary Buddhism*, 14, no. 1 (2013), que contiene los artículos de estos autores sobre la vida de U Dhammaloka.

21.

Turner (2013), pág. 70.

22.

Ver Batchelor (2011), págs. 41, 307-308.

23.
Ver Schopen (1997).

24.
Ver Gernet (1995).

EPÍLOGO

1.
Cullavagga XII, Horner (1952), págs. 407-430.

2.
Ver Lamotte (1988), págs. 96-100, para más detalles sobre la dinastía Nanda.

3.
Malalasekera (1997), vol. 1, pág. 454.

4.
McCrindle (1877), págs. 98-99.

5.
Ibid., págs. 101-102.

6.
Ibid., pág. 102.

7.
Lamotte (1988), pág. 416.

8.
Saṃyutta Nikāya 36.7, Bodhi (2000), pág. 1266. El comentario pali (pág. 1.434 n. 237) afirma que lo hizo con el fin de servir de ejemplo a otros monjes para que atendiesen a los enfermos.

9.
Rockhill (1884), pág. 50.

10.
Batchelor (2011), pág. 28.

11.
Ibid., págs. 161-69, 171, 190-195.

12.
Ibid., págs. 242, 243-244.

13.
Ibid., págs. 256-257.

DISCURSOS SELECTOS DEL CANON PALI

1.
Saṃyutta Nikāya 35:13, Bodhi (2000), pág. 1.136.

2.

Majjhima Nikāya 26, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), pág. 260.

3.

Mahāvagga I: 6,16-28, en Horner (1951), págs. 15-17; *Saṃyutta Nikāya* 56:11; Bodhi (2000), págs. 1.843-1.846.

4.

Mahāvagga I: 21,1-4, en Horner (1951), págs. 45-46; *Saṃyutta Nikāya* 35:28; Bodhi (2000), pág. 1.143.

5.

Saṃyutta Nikāya 35.23, Bodhi (2000), pág. 1.140.

6.

Saṃyutta Nikāya 12:15, Bodhi (2000), pág. 544.

7.

Majjhima Nikāya 121, Ñāṇamoli y Bodhi (1995), págs. 965-970.

8.

Saṃyutta Nikāya 36:21, Bodhi (2000), págs. 1.278-1.279.

9.

Aṅguttara Nikāya 06:47, Bodhi (2012), págs. 919-920.

10.

Aṅguttara Nikāya 6: 119-39, Bodhi (2012), págs. 989-990. Además de Mahānāma y Jīvaka, se describen de la misma manera a otros diecinueve cabezas de familia, haciendo un total de veintiuno.

11.

Dhammapada 80, Fronsdal (2005), pág. 6.

12.

Dhammapada 21, Fronsdal (2005), pág. 21.

13.

Dhammapada 49, Fronsdal (2005), pág. 13.

Bibliografía

Allchin, F.R. *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Bailey, Greg, y Mabbett, Ian. *The Sociology of Early Buddhism*: Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Batchelor, Stephen. *Alone with Others: An Existential Approach to Buddhism*. Grove: Nueva York, 1983. [Versión en castellano: *Solo con los demás: un acercamiento existencial al budismo*. Ediciones Amara, Menorca, 2000.]

—. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Echo Point Press, Brattleboro (Vermont), 2011 (1ª edición 1994).

—. *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. Riverhead, Nueva York, 1997. [Versión en castellano: *Budismo sin creencias: una guía contemporánea al despertar*. Gaia Ediciones, Madrid, 2008.]

—. *Confession of a Buddhist Atheist*. Spiegel and Grau, Nueva York, 2010. [Versión en castellano: *Confesiones de un ateo budista*. Ediciones La Llave, Barcelona, 2012.]

—. *The Faith to Doubt: Glimpses of Buddhist Uncertainty*. Counterpoint, Berkeley, 2015 (1ª edición 1990).

—. *Living with the Devil: A Meditation on Good and Evil*. Riverhead, Nueva York, 2004.

—. «A Secular Buddhism.» *Journal of Global Buddhism*, 13 (2012): 87-107,http://www.globalbuddhism.org/13/batchelor12.pdf. [Versión en castellano: **https://budismosecular.files.wordpress.com/2013/09/un-budismo-secular-bernat.pdf**.]

—. *Verses from the Center: A Buddhist Vision of the Sublime*. Riverhead, Nueva York, 2000.

Bodhi, Bhikkhu (Trad.). *The Connected Discourses of the Buda: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications, Somerville (Massachusetts), 2000.

—. (Trad.). *The Numerical Discourses of the Buda: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Wisdom Publications, Somerville (Massachusetts), 2012.

Boep Jeong (Trad.). *The Mirror of Zen: The Classic Guide to Buddhist Practice by Zen Master So Sahn*. Shambhala, Boston, 2006.

Bronkhorst, Johannes. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Brill, Leiden, 2011.

—. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Brill, Leiden, 2007.

Buber, Martin. *Between Man and Man*. Collins, Glasgow, 1979 (1ª edición 1947).

Burlingame, Eugene Watson (Trad.). *Buddhist Legends (Dhammapada Commentary)*. 3 vol. Pali Text Society: Oxford (UK), 1995 (1ª edición 1921).

Buswell, Robert E. *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. Routledge, Nueva York, 2008.

Cleary, Thomas, y Cleary, J.C. *The Blue Cliff Record*. Shambhala, Boulder (CO), 1997.

Conze, Edward (Ed. con I.B. Horner, D. Snellgrove y A. Waley). *Buddhist Texts through the Ages*. Bruno Cassirer, Oxford (UK), 1954.

Cupitt, Don. *After God: The Future of Religion*. Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1997.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species*; o, *The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Harvard University Press, Cambridge, 1964 (1ª edición 1859). [Versión en castellano: *El origen de las especies*, 3 tomos, 1ª edición 1921. Colección Austral, Espasa Calpe: Madrid, 1921.]

Dhammika, Ven. S. (Trad.). *The Edicts of King Asoka*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1994. **www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html**.

Ferguson, Andy. *Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings*. Wisdom Publications, Boston, 2000.

Finnegan, Damchö Diana. «"For the Sake of Women, Too": Ethics and Gender in the Narratives of the Mūlasarvāstivāda Vinaya.» Lectura de tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison, 2009.

Fronsdal, Gil (Trad.). *The Dhammapada*. Shambhala, Boston, 2005.

Garfield, Jay L. (Trad.). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's «Mūlamadhyamakakārikā»*. Oxford University Press, Nueva York, 1995.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. Columbia University Press: Nueva York, 1995.

Gombrich, Richard F. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Athlone, Londres, 1996.

—. *What the Buda Thought*. Equinox, Londres, 2009.

Gómez, Luis O. «Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon.» *Philosophy East and West*, 26 (1976): 137-165.

Guignon, Charles B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. 2ª edición. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Jacobi, Hermann (Trad.). *Jaina Sutras. Part 1, The Ākārāṅga Sūtra and the Kalpa Sūtra*. Clarendon Press, Oxford, 1884.

Heidegger, Martin. (Trad. John Macquarrie y Edward Robinson.) *Being and Time*. Basil Blackwell: Oxford (Reino Unido), 1962. [Versión en castellano: *El ser y el tiempo* (Trad. José Gaos). Fondo de Cultura Económica, México, 1951.]

Hopkins, Jeffrey. *Meditation on Emptiness*. Wisdom Publications: Londres, 1983.

Horner, I.B. (Trad.). *The Book of the Discipline. Vol. IV, Mahāvagga*. Oxford, Reino Unido, Pali Text Society, 1951.

——. (Trad.) *The Book of the Discipline*. Vol. V, *Cullavagga*. Pali Text Society: Oxford (Reino Unido), 1952.

Ireland, John D. (Trad.). *The Udāna and the Itivuttaka*. Buddhist Publication Society, Kandy, 1997.

Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1963.

Kusan Sunim. *Nine Mountains: Dharma Lectures of the Korean Meditation Master Ku San*. Song Kwang Sa Monastery, International Meditation Center, Suncheon (Corea del Sur), 1978.

—. *The Way of Korean Zen*. Weatherhill: Boston, 2009 (1ª edición 1985).

Laercio, Diógenes. (Trad. C.D. Yonge.) *The Lives of Eminent Philosophers*. Henry G. Bohn, Londres, 1853.

Lamotte, Etienne. (Trad. Sara Webb-Boin.) *History of Indian*

Buddhism: From the Origins to the S'aka Era. Peeters Press, Louvain (Bélgica), 1988.

Ling, Trevor. *The Buda: Buddhist Civilisation in India and Ceylon*. Temple Smith, Londres, 1973.

Long, A.A., y Sedley, D. (Trad. y ed.). *The Hellenistic Philosophers*. Volume I. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1981. [Versión en castellano: *Tras la virtud*. Editorial Crítica (Planeta), Barcelona, 2004.]

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pāli Proper Names*. 3 vol. (1ª edición 1938). Pali Text Society: Oxford (Reino Unido), 1997.

McCrindle, J. W. *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*. Trubner: Londres, 1877.

McEvilley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy*. Allworth: Nueva York, 2002.

McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press: Nueva York, 2008.

Metaxas, Eric. *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy*. Thomas Nelson: Nashville (Tennesse), 2010.

Mettanando Bhikkhu, Doctor. «Did Buda Die of Mesenteric Infarction?» Bangkok Post, 17 May 2000. **http://www.lankalibrary.com/Bud/buddha_death.htm**.

Mohr, Thea, y Tsedroen, Jampa (Eds.). *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*. Wisdom Publications, Somerville (Massachusetts), 2010.

Montaigne, Michel de. (trad. y ed. M. A. Screech.) *The Complete Essays*. Penguin, Londres, 2003.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford University Press, Nueva York, 1986. [Versión en castellano: *Una visión de ningún lugar*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.]

Ñāṇamoli, Bhikkhu, y Bodhi, Bhikkhu. (Trad.) *The Middle Length Discourses of the Buda: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Wisdom Publications, Boston, 1995.

Newland, Guy. *Appearance and Reality: The Two Truths in the Four Buddhist Tenet Systems*. Snow Lion, Ithaca (Nueva York), 1999.

Norman, K.R. *Collected Papers*. Vol. II. Pali Text Society, Oxford (Reino Unido), 2003.

—. (Trad.). *The Group of Discourses* (*Sutta-Nipāta*). Pali Text Society, Oxford (Reino Unido), 2001.

—. *A Philological Approach to Buddhism*. Pali Text Society, Lancaster (Reino Unido), 2006.

Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University Press, New Haven, 2013.

Nyanaponika, Thera, y Hecker, Hellmuth. (Ed. Bhikkhu Bodhi.) *Great Disciples of the Buda: Their Lives, Their Works, Their Legacy*. Wisdom Publications, Boston, 2003.

O'Flaherty, Wendy Doniger. *The Rig Veda: An Anthology*. Penguin, Harmondsworth, 1981.

Parks, Tim. *Teach Us to Sit Still: A Sceptic's Search for Health and Healing*. Harvill Secker, Londres, 2010.

Rabten, Geshe. (Trad. y ed. Stephen Batchelor.) *The Mind and Its Functions*. Editions Rabten Choeling, Le Mont-Pelerin (Suiza), 1992 (1ª edición 1978).

Radhakrishnan, S. *The Principal Upaniṣads*. HarperCollins, Nueva Delhi, 1994.

Rahula, Walpola. *What the Buda Taught*. Gordon Fraser, Bedford (Reino Unido), 1967. [Versión en castellano: *Lo que el Buda enseñó*. RBA, Barcelona, 2002.]

Ray, Reginald A. *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. Oxford University Press, Nueva York, 1994.

Rhys Davids, Caroline A.F. (Trad.). *Psalms of the Early Buddhists*. Pali Text Society, Oxford (Reino Unido), 1980. (Incluye el *Theragāthā*, publicado por vez primera en 1909, y el *Therigāthā*, publicado por primera vez en 1937.)

Rhys Davids, T.W., y Stede, William. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Pali Text Society, Londres, 1979 (1ª edición 1921-25).

Rockhill, W. Woodville (Trad.). *The Life of the Buda and the Early History of His Order: Derived from Tibetan Works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur*. Trübner, Londres, 1884.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Nueva York, 1989. [Versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2002.]

—. *Philosophy as Cultural Politics*. Volumen 4 de *Philosophical Papers*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. [*Filosofía como política cultural*, *Escritos filosóficos 4*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2010.]

Rorty, Richard, y Vattimo, Gianni. *The Future of Religion*. Columbia University Press, Nueva York, 2005.

Sacks, Oliver. *An Anthropologist on Mars: Seven Paradoxical Tales*. Picador: Londres, 1995. [Versión en castellano: *Un antropólogo en Marte*. Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 2006.]

Śāntideva. (Traducido del sánscrito por Kate Crosby y Andrew Skilton.) *The Bodhicaryāvatāra*. Oxford University Press, Oxford (Reino Unido), 1996.

—. (Traducido del tibetano por Stephen Batchelor.) *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala (India), 1979. [Versión en castellano: *Camino al despertar* (introducción, traducción del sánscrito y notas de Luis O. Gómez Rodríguez). Ediciones Siruela, Madrid, 2012.]

Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997.

Schumann, H.W. *The Historical Buda: The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*. Arkana, Londres, 1989.

Sexto Empírico. (Trad. R.G. Bury.) *Outlines of Pyrrhonism*. Harvard University Press, Cambridge, 1933.

Steinkellner, Ernst. Śāntideva: *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung* (*Bodhicaryāvatāra*). Diederichs, Dusseldorf, 1981.

Stevenson, Ian. *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. University of Virginia Press: Charlottesville, 1966. [Versión en castellano: *Veinte casos que hacen pensar en la reencarnación*. Editorial Mirach, S.A., Madrid, 1992.]

Sujato, Bhikkhu, y Brahmali, Bhikkhu. «The Authenticity of Early Buddhist Texts.» *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 5 (2014): Suplemento.

SuttaCentral: Early Buddhist Texts, Translations, and Parallels, **https://suttacentral.net**.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Belknap: Cambridge (Massachusetts), 2007. [Versión en castellano: *La era secular*. Gedisa, Barcelona, 2014.]

Tillich, Paul. *The Dynamics of Faith*. Harper and Row, Nueva York, 1958. [Versión en catalán: *Dinàmica de la fe*. Editorial Pòrtic S.A., Barcelona, 2013.]

Tsong-kha-pa. (Trad. The Lamrim Chenmo Translation Committee.) *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. 3 vol. Snow Lion, Ithaca (Nueva York), 2000, 2002, 2004.

Turner, Alicia. «The Bible, the Bottle and the Knife: Religion as a Mode of Resisting Colonialism for U Dhammaloka.» *Contemporary Buddhism*, 14 (2013): 66-77.

Vallée Poussin, Louis de la (Trad.). *L'Abhidharmakosa de Vasubhandu*. 6 vol. Paul Geuthner, París, págs. 1.923-1.931.

Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Columbia University Press, Nueva York, 2002.

—. *A Farewell to Truth*. Columbia University Press, Nueva York, 2011.

Walshe, Maurice (Trad.). *The Long Discourses of the Buda: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Wisdom Publications, Boston, 1995.

Watson, Burton. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. Columbia University Press, Nueva York, 1964.

—. *The Zen Teachings of Master Lin-chi: A Translation of the Lin-chi-lu*. Columbia University Press, Nueva York, 1993.

Wittgenstein, Ludwig. (Trad. G.E.M. Anscombe.) *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford (Reino Unido), 1958. [Versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*. Editorial Trotta S.A., Madrid, 2017.]

—. (Trad. David Pears y Brian McGuinness). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge, Londres, 1961 (1ª edición 1921). [*Tractatus Logico-Philosophicus* (15ª edición). Alianza Editorial S.A., Madrid, 1997.]

Woodward, F.L. (Trad.). (Ed. y con una introducción de Caroline Rhys Davids.) *The Book of Kindred Sayings (Sanyutta Nikāya)*. Parte IV. Pali Text Society: Oxford (Reino Unido), 1993 (1ª edición 1930).

—. (Trad.) (Con una introducción de Caroline Rhys Davids.) *The Minor Anthologies of the Pāli Canon. Parte II: Udāna*. Geoffrey Cumberlege/Oxford University Press, Londres, 1948 (1ª edición 1935).

Wynne, Alexander. *The Origin of Buddhist Meditation*. Routledge, Londres, 2007.

Yamada, Kōun (Trad.). *The Gateless Gate: The Classic Book of Zen Koans*. Wisdom Publications, Somerville (Massachusetts), 2004.

Yampolsky, Philip B. (Trad.). *The Platform Sutra of the Sixth*

Patriarch. Columbia University Press, Nueva York, 1967.

Notas del traductor

*

Del juego de palabras, escogido por el autor, en lengua inglesa: «It whirls, it whirls, that is why it's called the World.» *(N. de T.)*

«En muchos sentidos, el libro más estimulante sobre budismo de los últimos años.»
Adam Gopnik, *The New Yorker*

«Una reflexión sobre el budismo, la realidad y el sufrimiento adaptada al siglo XXI.»
Jon Kabat-Zinn, autor de *Vivir con plenitud las crisis*

Han pasado veinticinco siglos desde que el Buda inició su enseñanza y el budismo sigue inspirando a personas de todo el mundo, incluyendo a aquellas que viven en sociedades secularizadas. Pero, ¿qué significa adaptar unas prácticas religiosas a un contexto secular?

Stephen Batchelor lleva tiempo articulando una visión filosófica, contemplativa y ética del budismo adecuada a nuestra época. Después del budismo es la culminación de cuatro décadas de estudio y práctica en las tradiciones tibetana, Zen y Theravada. Realizando una brillante lectura crítica de los textos canónicos más antiguos, Batchelor nos describe la enseñanza del Buda no como una metafísica dogmática sino como una enseñanza ética y pragmática. Entiende el budismo como una cultura del despertar en constante evolución, cuya longevidad responde a su capacidad de reinventarse e interactuar de forma creativa con las sociedades con las que se encuentra.

Stephen Batchelor, mundialmente reconocido por su trabajo como autor, maestro y erudito budista, lleva veinticinco años dando clases en el centro de meditación Gaia House de Inglaterra. Entre sus anteriores libros destacan *Budismo sin creencias* y *Confesiones de un ateo budista*.

Sabiduría perenne

Ilustración cubierta inspirada en Aliona Luk

www.editorialkairos.com
www.letraskairos.com
www.facebook.com/editorialkairos